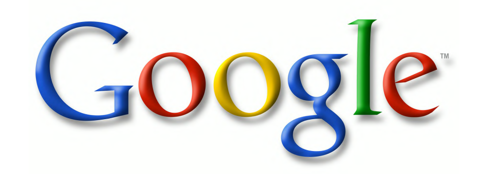
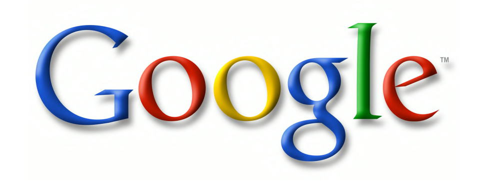








MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

# ANNALES

DU

# MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME DIXIÈME

# HISTOIRE

DU

# BOUDDHISME DANS L'INDE

PAR

**H. KERN**

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIDE

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE

TRADUITE DU NÉERLANDAIS

Par **GÉDÉON HUET**

SOUS-BIBLIOTHÉCAIRE A LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME PREMIER



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1901

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

# ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME DIXIÈME

# HISTOIRE DU BOUDDHISME

## DANS L'INDE

# HISTOIRE

DU

# BOUDDHISME DANS L'INDE

PAR

**H. KERN**

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIDE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE

TRADUITE DU NÉERLANDAIS

PAR

**GÉDÉON HUET**

SOUS-BIBLIOTHÉCAIRE A LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

---

TOME PREMIER



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

---

1901

# PRÉFACE

Il existe tant d'ouvrages sur le Bouddhisme, et dans le nombre il en est de si excellents, qu'il peut sembler inutile d'en publier un nouveau. J'étais et je suis encore pénétré de cette vérité, à ce point que je n'eusse jamais entrepris d'écrire ce livre, si je n'avais voulu tenir la promesse donnée à l'éditeur [1].

Après cette déclaration préliminaire, on voudra bien me croire si j'affirme que ce n'est pas par désir de proclamer à tout prix des résultats nouveaux que j'ai été amené, sur bien des points, à des conclusions tellement différentes de celles qu'on trouve dans les ouvrages des auteurs les plus autorisés en ces matières. Je tiens si peu à imposer aux autres mes convictions (qui ne se sont du reste formées que lentement) que je n'ai donné qu'une partie des arguments dont je disposais pour appuyer ma thèse. Si le lecteur non spécialiste est d'avis qu'en quelques endroits j'ai donné trop de détails techniques, qui ne peuvent avoir de valeur que pour les gens du métier, il peut être convaincu que je

1. Le livre de M. Kern faisait partie, dans l'original, d'une série de travaux sur l'histoire des religions, à laquelle ont collaboré Dozy, Kuenen, M. Tiele et autres spécialistes des Pays-Bas. *Trad.*

me suis efforcé de ne pas dépasser la mesure. Il est très utile que le lecteur se fasse une idée des difficultés et des incertitudes qu'on rencontre dans ces recherches : il pourra comprendre alors comment, en partant de données identiques, des savants peuvent arriver à des résultats très divergents.

Parmi les nombreuses lacunes de mon ouvrage, la plus considérable est peut-être celle-ci que je n'ai pu parler qu'en passant du lien qui existe entre le Jainisme et le Bouddhisme. Dans ces dernières années, des travaux ont répandu une vive lumière sur la première secte, mais, à mon avis, la vraie formule qui devrait exprimer le degré de parenté des deux religions n'a pas encore été trouvée. Il m'était impossible d'instituer une recherche personnelle sur ce point, si je ne voulais remettre la publication de ce livre à une date indéterminée.

H. KERN.

---

Cette traduction a été faite sur un exemplaire revu et annoté de l'original que l'auteur a bien voulu mettre à notre disposition ; en outre, M. Kern s'est obligeamment chargé de la lecture d'une épreuve. Nous n'avons fait d'autres suppressions ou modifications que celles qui ont été indiquées par l'auteur. — M. A. Barth, qui a, dès le commencement, appuyé le projet de cette publication de sa grande autorité, a également revu une épreuve : nous lui exprimons ici, ainsi qu'à M. Kern, toute notre gratitude.

Afin de faciliter la vérification des citations nous avons

indiqué en marge la pagination de l'original; les notes mêmes ont conservé le chiffre que leur avait donné l'auteur. Les renvois d'une partie du livre à l'autre se rapportent à la pagination en marge.

G. HUET.

---

# ERRATUM

---

P. 144, l. 5 en h. pour « religieux », lire « religieuses ».

---

# HISTOIRE DU BOUDDHISME DANS L'INDE

## INTRODUCTION

Le Bouddhisme est, ou prétend être, une doctrine du Salut, proclamée par un maître qui ne peut se tromper. Son but final est le même que celui de toute philosophie qui s'efforce de connaître le souverain bien et d'y atteindre. Toute religion tend, au fond, vers le même but. Mais, tandis que l'autorité du fondateur d'une philosophie n'est pas illimitée et reste soumise au jugement autonome de l'intelligence critique, un système religieux exige une soumission absolue aux décisions impeccables d'une puissance supérieure, qui révèle sa volonté aux hommes par le moyen d'intermédiaires qu'elle choisit. S'il arrive que, dans une secte philosophique, l'autorité du fondateur devienne tellement souveraine que le libre jugement soit remplacé par une obéissance aveugle et que la voix de la froide raison se taise devant celle de l'âme reconnaissante et pieuse, dans ce cas, disons-nous, une telle philosophie perd sa vraie nature pour assumer le caractère d'une religion, ou, du moins, elle en adopte une des marques distinctives. Peu à peu, le maître perdra, * aux yeux de ses 2

disciples, son caractère humain, être incapable d'erreur étant, d'après l'expérience journalière, contraire à la nature humaine; et même, si le disciple professe de ses lèvres la doctrine que son maître vénéré était à la fois homme et infaillible, son âme se révoltera, malgré lui, contre cette contradiction, et involontairement il en viendra à attribuer au maître, qu'il continue d'appeler un homme, des dons qu'aucun homme ne possède ni ne peut posséder. Il vénérera cet homme comme on vénère des êtres supérieurs et, finalement, il l'adorera. En d'autres termes, le maître devient pour lui un Dieu et accomplit des actes que la tradition attribue d'ordinaire aux sages surhumains et divins, qui ont éclairé le monde. Quel qu'ait été le point de départ, une fois qu'on en est venu à attribuer à un maître des facultés surnaturelles et à lui rendre des honneurs divins, on se trouve en présence d'une religion, ou des éléments essentiels de toute religion, — foi, piété et obéissance.

Dans le Bouddhisme, on retrouve ces éléments nécessaires, et c'est pourquoi nous pouvons le considérer, à bon droit et conformément à l'opinion générale, comme une véritable réligion. Il ne s'ensuit pas que le fondateur lui-même ait proclamé une doctrine du salut entièrement nouvelle et achevée. Cela ne découle pas non plus du fait, que nous sommes obligés d'admettre, qu'il s'éleva contre certaines des idées et des conceptions religieuses qui dominaient de son temps. Le contenu de sa doctrine diffère peu de celle de ses contemporains, telle que nous la trouvons surtout dans les Upanishads, et s'il nia l'autorité du Veda, l'Écriture Sainte [1], il ne fit que ce que d'autres avaient fait avant lui, d'une manière différente ou à peu près semblable, en déclarant que le Veda ne suffit pas pour arriver à la béatitude. Dans les

1. Le terme « Écriture Sainte » n'est pas tout à fait juste, le Veda étant transmis oralement; mais comme l'essence d'une révélation sacrée n'a rien à faire avec la façon dont elle est transmise de génération en génération, on voudra bien ne pas trouver choquante l'expression employée plus haut.

écoles des philosophes, des brahmanes, en tant qu'ils n'étaient pas partisans du nihilisme * sous une forme ou une autre, 3
on était d'accord que la béatitude suprême, qu'on distinguait toujours du bonheur céleste, et qui était considérée comme beaucoup plus élevée, ne pouvait être atteinte que par la réflexion, par une pénétration complète de l'essence des choses. Un pareil idéal, d'après l'opinion dominante, n'était pas à la portée de tous ; il ne pouvait être atteint par les gens du commun. L'acte décisif du Buddha consista, à ce qu'il semble, en ceci, qu'il prononça plus fortement qu'aucun de ses prédécesseurs ou contemporains, l'opinion que tout homme, quelle que fût sa position sociale ou son éducation scientifique, pouvait et devait s'efforcer d'atteindre à la béatitude suprême. Son action révolutionnaire, — si nous pouvons l'appeler ainsi, — consista, au moins en partie, dans une proclamation populaire des systèmes de métaphysique et de morale qui avaient cours dans les écoles.

Afin d'apprécier avec quelque précision la signification de l'entreprise du Buddha, nous devons, autant que le permettent nos données, nous transporter dans le temps où naquit la secte. Les sources principales qui sont à notre disposition, sont les Upanishads, que nous venons de nommer, et quelques Brahmaṇas, qu'on peut considérer comme des produits de l'esprit indien à peu près contemporains.

Le terme Upanishad, c'est-à-dire « leçon par laquelle on est initié à une doctrine », désigne des traités de philosophie contemplative. Les Upanishads authentiques font partie, aux yeux des Hindous, des livres sacrés, et sont aussi, en effet, connus sous le nom de Vedântas [1]. Les Brâhmaṇas, quand on prend le terme dans son sens le plus large, comprennent aussi les Upanishads, mais, dans un sens plus restreint, ils contiennent des considérations et des raisonnements sur des sujets purement théologiques et liturgiques. La critique

1. Conçu ici comme « fin, but, du Veda ».

européenne distingue les Brâhmaṇas et Upanishads du véritable Veda, de l'ancien texte sacré, et, à certains égards, à bon droit, ces ouvrages métaphysico-éthiques et théologico-liturgiques étant d'une date beaucoup plus récente et d'une autre nature que les antiques Saṃhitâs et Mantras, c'est-à-dire recueils d'hymnes, qui constituent proprement le texte vedique.

4 * Un Hindou pourrait répondre à la critique européenne que le canon de l'Ancien Testament contient, lui aussi, des livres de date très diverse, et qu'en tout cas, l'autorité de la partie contemplative des livres qu'il considère comme sacrés est tout aussi grand que celle des chants de sacrifice, hymnes à la louange des dieux, prières, etc., tandis que l'influence de cette littérature contemplative sur la vie spirituelle a été et est encore incomparablement plus grande que celle des Mantras.

Bien que les Upanishads et les Brâhmaṇas appartiennent certainement à une époque plus récente que les recueils d'hymnes, la conception de la nature, qui sert de base aux méditations métaphysiques, est restée la même qu'à une période plus ancienne. La parenté des idées qui pénètrent les Upanishads avec les anciennes conceptions mythiques n'est nulle part plus visible que dans les raisonnements relatifs au principe de vie dans la nature et dans l'homme : l'*âtman*.

L'*âtman* — mot que nous devons traduire par âme, esprit ou *moi,* selon qu'on le conçoit en opposition aux idées de corps, de matière ou de monde extérieur, — est le principe omniprésent, vivifiant, de tout ce qui vit ou est considéré comme vivant. D'ordinaire, on l'identifie avec la lumière, parfois avec l'air. Les deux conceptions reviennent, au fond, au même, la lumière étant conçue comme une forme modifiée de l'air, ou l'air et la lumière comme deux états différents d'un seul et même éther [1]. L'*âtman*, l'étincelle de vie

1. Parfois le développement est celui-ci : « de cet âtman naît l'éther, de l'éther, l'air (et le vent), de l'air, le feu (étincelant) ». Ici, par conséquent, l'*âtman* est quelque chose de plus subtil encore que l'éther.

qui anime l'homme, les dieux, etc., est identique à la lumière que nous voyons dans le soleil. Sans *âtman*, pas de personnalité, et, en revanche, tout ce qui a un âtman est un être personnel. Par conséquent, les dieux, c'est-à-dire les forces et phénomènes de la nature, conçus d'une façon personnelle, sont des êtres vivants. Fréquemment, en effet, l'*âtman* est nommé *purusha*, c'est-à-dire personne, individu; nous verrons plus tard de quel droit.

L'*âtman* est aussi la conscience. Comme ce qui *est* conscience *n'a pas* en même temps conscience, — le possédé
étant différent du possesseur * — comme, en outre, celui seul 5
qui *possède* la conscience peut être dit conscient, il s'ensuit que la conscience, l'*âtman* en lui-même, n'a pas conscience de soi. L'Hindou exprime cela ainsi : l'*âtman* éclaire, mais ne brille pas pour lui-même. Ce qui est éclairé est, dans l'homme, en premier lieu l'intellect, instrument purement matériel, qui ne peut agir que par suite du contact avec l'*âtman*, de même qu'une chambre obscure ne produit des images que sous l'influence de la lumière. De l'intellect naît ensuite le sentiment conscient, puis les émotions de l'âme, et ainsi de suite.

Bien que les Indiens reconnaissent, en théorie, que la conscience en elle-même n'est pas consciente, ils ont une tendance à négliger ce principe dans leurs raisonnements ultérieurs, comme nous aurons occasion plus tard de le remarquer.

Il va de soi, que si l'on admet l'existence d'un principe qui anime, il doit y avoir quelque autre chose, qui est animée. C'est la matière. De même que, dans le Ṛgveda, le soleil est déjà nommé « l'*âtman* de tout ce qui se meut et de tout ce qui est immobile », de même que, par conséquent, tout ce qui est éveillé à la vie par le soleil créateur, est autre chose que le soleil lui-même, de même, dans chaque créature, ce qui éveille la vie doit être distinct de ce qui est éveillé. Tant qu'on distingue l'esprit et la matière comme deux substances

différentes, on reste dualiste. Il y a toujours eu, parmi les philosophes indiens, des dualistes, et il y en a encore; mais dans les Upanishads on voit déjà nettement se dessiner un effort pour arriver à une conception absolument moniste du monde. Pour échapper au dualisme, on pouvait prendre deux voies différentes : ou bien on pouvait essayer d'expliquer l'esprit et la matière comme deux formes phénoménales d'une seule et même substance, quel que fût d'ailleurs le nom qu'on lui attribuât; ou bien, on pouvait considérer toutes les formes perceptibles comme quelque chose d'irréel, comme une apparence, et admettre l'esprit comme la seule existence réelle. La philosophie postérieure du Vedânta, dans sa forme plus récente, a choisi la dernière voie : elle nie toute existence réelle de la matière.

Il est évident que cette solution plus récente du problème, telle que la donne la forme plus récente du Vedânta, repose
6 sur un simple sophisme. En effet, l'apparence * n'est jamais la négation, mais une modification de l'être. Comme le développement scolastique du Vedânta appartient à une époque postérieure, nous pouvons négliger ici ce système, afin de passer à l'examen des idées d'un maître à qui les Brâhmaṇas et les Upanishads attribuent une autorité plus grande qu'à aucun de ses contemporains. Nous voulons parler de Yâjñavalkya.

Dans un dialogue avec sa femme Maitreyî sur l'immortalité, ce sage dit : « Comme un morceau de sel, jeté dans l'eau, s'y dissout, de sorte qu'on ne peut, pour ainsi dire, l'en retirer, et que l'eau, partout où on la prend, est salée, — de même, cet élément, qui est infini, illimité, une masse d'intelligence, naît des créatures de ce monde, pour s'y dissoudre de nouveau. Une fois mort, on n'a plus de conscience. » Le sens de ces paroles est que l'*âtman* est un élément qui pénètre la nature entière, la sale, pour ainsi dire, comme le sel sale l'eau. Tant que le sel et l'eau sont mêlés ensemble, ils forment, en quelque sorte, une seule masse ;

on ne peut les séparer, bien qu'en pensée on puisse les considérer comme deux substances différentes. L'esprit, considéré comme un tout, un ensemble, est infini et illimité; mais chaque créature en contient une partie, qui, par la qualité, ne se distingue pas de l'ensemble, de même qu'une goutte d'eau salée n'a pas une saveur différente de toute la masse salée. Avec la créature naît l'esprit, l'intelligence, la conscience [1]; lors de la mort de la créature, c'est-à-dire au moment de l'anéantissement de l'organisme, la conscience, — le fragment de conscience, si on peut ainsi parler, — se dissout de nouveau dans le tout. La conscience, en tant que force, ne se perd donc pas, mais séparée de la matière — ou quelque nom qu'on veuille donner à ce qui n'est pas esprit — la conscience n'a pas la conscience d'elle-même, ne peut, par conséquent, pas la déployer. Nous avons essayé plus haut d'expliquer pourquoi il doit en être ainsi, d'après les principes indiens. Yâjñavalkya lui-même donne, en réponse à une question de sa femme, une explication semblable, qui s'accorde en substance avec celle que nous avons déjà présentée.

* Des paroles de Yâjñavalkya lui-même il ressort que, 7
d'après lui, l'état de conscience, la conscience active, a pour condition une combinaison de l'esprit, pure conscience, avec une chose autre que lui-même; mais nous n'avons pas le droit de conclure de ses paroles qu'il considérait l'esprit lui-même comme un produit d'éléments matériels, comme le faisaient, par exemple, les matérialistes indiens qui considéraient la pensée comme une fermentation. Son système n'était pas un monisme véritable. Ceci devient encore plus évident, quand, à une autre occasion, le même sage répond à la question « qu'est-ce que l'*âtman*? » par cette explication : « il est tout ce qui se révèle, comme un être un et indi-

1. C'est-à-dire la conscience considérée comme une cause en vertu de laquelle un organisme possède conscience de lui-même.

visible [1], dans la profondeur du cœur, sous forme de lumière. » Et il ajoute, un peu plus loin : « le même *âtman*, qui, comme un être un et indivisible, doué de connaissance, se réunit au corps lors de la naissance, et qui est, en conséquence, entaché de toutes sortes de souillures, ce même *âtman*, quand il part, au moment de la mort, est purifié de toute souillure. » — Ailleurs, le sage dit ce qui suit : « Comme la peau qu'un serpent vient de quitter, gît rejetée près d'une fourmilière [2], de même gît ici ce corps (d'un mort). Alors ce sage *âtman*, qui n'a plus d'os, plus d'enveloppe matérielle, est devenu le *brahma* [3] lui-même, l'infini lui-même. »

On voit que l'*âtman* est appelé ici « sage », contrairement au principe que nous avons signalé plus haut : l'esprit est « sagesse », il n'est donc pas « possédant la sagesse ». Même s'il était question ici de l'esprit de quelqu'un qui, en atteignant à la sagesse suprême, est déjà arrivé pendant sa vie à la béatitude — et c'est là l'opinion de quelques commenta-
8 teurs indiens — la contradiction n'en subsiste pas moins, *
l'esprit, même dans cette hypothèse, étant considéré comme séparé complètement de l'organisme.

La même confusion entre l'esprit comme être qui anime et l'individu qui pense par suite de cette animation, entre la cause de la personnalité et la personnalité vivante elle-

1. Ici on emploie dans le texte le mot *purusha* « personne, individu ».

2. Les serpents aiment à se nicher dans le voisinage des fourmilières.

3. Par *brahma* ou le *brahma* suprême, l'Indien entend « la raison, la révélation suprême, la vie éternelle, Dieu ». Ce n'est pas seulement chez les Indiens qu'on trouve un lien étroit entre les deux dernières idées ; dans l'Église chrétienne aussi on trouve des traces d'une identification de Dieu et de la vie éternelle ; on trouve, par exemple, dans une confession de foi en bas-allemand de l'an 1100 environ, ces paroles remarquables : « Je crois que je recevrai alors là (c'est-à-dire dans la vie future) la récompense, d'après ce que j'aurai été jugé digne de recevoir au dernier jour. Je crois à la vie éternelle, *qui est Dieu lui-même.* » — Ce *Credo* se trouve dans les « Denkmæler » de Müllenhoff et Scherer, p. 245.

même, revient toujours dans les idées relatives à l'Être suprême. Considéré en lui-même, l'Être suprême est impersonnel; mais, dès qu'il se manifeste, il devient personnel et conscient de lui-même. Comme l'esprit qui se révèle, par exemple dans le soleil, est conçu comme personnel et conscient, et est pourtant identique à l'esprit non révélé, il s'ensuit, qu'en fait, on attribue des caractères personnels à l'être qui, abstraitement, est considéré comme impersonnel.

Cette contradiction, à laquelle, comme nous l'avons vu, Yâjñavalkya n'a pas su échapper, se retrouve fréquemment dans les Upanishads, et, qui plus est, cette contradiction même est devenue la pierre angulaire sur laquelle repose le système de la métempsycose ou renaissance, système qui ne joue pas un moindre rôle dans le Bouddhisme que dans les autres théories indiennes. Cette doctrine de la renaissance, telle que nous la trouvons développée complètement dans les Upanishads, revient en somme à ceci :

L'*âtman,* en lui-même d'une pureté aussi immaculée que la lumière du soleil en plein éclat, subit, dès qu'il se lie à la matière et fait partie d'un organisme vivant, par le fait de cette liaison, une souillure, ou du moins une coloration, de même que la lumière blanche du clair midi est coloriée par le rouge du crépuscule. Par suite des séductions des sens, l'*âtman,* perdant sa blancheur native d'innocence, se laisse conduire à des actes qui sont contraires à son essence véritable, dont il s'écarte de plus en plus. Le malheur et le péché, — au fond identiques — tombent sur lui. Afin d'y échapper, il doit revenir à sa pureté première ; il doit apprendre à se connaître lui-même, car ce n'est que par une connaissance parfaite de son propre être qu'il peut se délivrer des liens gênants de la matière, de l'existence temporelle. C'est ainsi seulement qu'il peut parvenir à la délivrance. Tant que ce but suprême, ce souverain bien, * n'est 9
pas atteint, l'*âtman* reste prisonnier dans les liens de la matière, et quand l'homme meurt, le lien qui attache l'*âtman*

au corps a beau être rompu, l'influence de cette liaison n'en subsiste pas moins; il n'est plus aussi immaculé qu'il devrait l'être, et, par conséquent, il ne peut plus revenir à son état primitif. Après un laps de temps plus ou moins long, il se joint de nouveau à un organisme, et renaît dans une condition meilleure ou pire que son état antérieur, selon le bien ou le mal que l'homme a fait dans son existence antérieure. Celui qui fut jadis homme peut renaître comme un être surhumain, s'il s'est rendu digne de cette faveur; il peut aussi descendre plus bas dans la série des êtres, par suite de péchés et de méfaits. Bien que l'homme, par son propre mérite, puisse s'assurer une somme relativement considérable de bonheur, gagner le ciel, il ne doit pas se contenter de ce résultat. En effet, la joie de la vie céleste n'est pas d'une durée infinie, puisqu'elle doit être proportionnelle à la somme des bonnes œuvres que l'homme a accomplies; comme celles-ci ne sauraient être en nombre infini, la joie du ciel ne saurait être éternelle, aussi peu que le supplice infernal du méchant. Sortie du ciel ou de l'enfer, l'âme retombe dans le tourbillon de la vie, le Saṁsâra, afin de commencer une existence nouvelle, et d'être de nouveau en état de s'efforcer d'obtenir la Délivrance éternelle. La cause de la nécessité de la renaissance gît dans les actions (*karma*) de l'individu lui-même; la condition pour échapper à jamais à la renaissance est une connaissance parfaite de l'essence de l'*âtman*.

Il est évident que ce système est insoutenable, ou du moins incompatible avec ce que la doctrine indienne elle-même nous apprend sur la nature de l'*âtman*. En effet, ce n'est pas l'*âtman* qui agit, mais l'individu dont l'*âtman* est la partie vivifiante; l'*âtman* lui-même, d'après la déclaration expresse des Indiens, n'est qu'un témoin passif des actes. Ce n'est que par un malentendu qu'on peut lui attribuer une action, bonne ou mauvaise. Écartez ce malentendu, et la pureté immaculée de l'*Âtman*, souillée seulement en apparence, reparaît. Afin d'expliquer comment l'esprit reste

toujours immaculé en réalité, * les Indiens se servent d'une 10
image : de même que le cristal incolore, quand on en rapproche une rose, semble prendre la couleur de celle-ci, mais reprend sa pureté première, dès que la fleur rouge est éloignée, de même de l'esprit. La conséquence est évidente : afin de rétablir l'esprit dans son état véritable de pureté immaculée, on n'a qu'à le séparer de la matière.

Il semble, en effet, que Yâjñavalkya, d'après ses paroles citées plus haut, ait représenté la chose de telle façon, que l'*âtman* abandonne toute souillure au moment de la mort. Mais il faut bien reconnaître que l'opinion dominante était autre.

Tandis que Yâjñavalkya refuse expressément la conscience à l'esprit après la mort, on en parle ailleurs d'une façon dubitative. C'est ainsi que nous lisons dans une des Upanishads : « Il y a doute sur la question de savoir ce qu'il adviendra de l'homme après la mort ; quelques-uns disent qu'alors il existe encore ; d'autres, qu'il n'existe plus ; je voudrais savoir le vrai à ce sujet, grâce à votre enseignement. » La réponse est évasive, et en général on peut dire que les Indiens ont une tendance à répondre à de pareilles questions en disant : « Voilà une chose que le plus grand sage ne sait pas. » Nous devons cependant ajouter qu'ils comparent l'état de l'esprit parfait et délivré au sommeil profond et sain, qui n'est troublé par aucun rêve, mais jamais à l'état de veille.

Il peut sembler étonnant qu'un dogme, si peu d'accord avec les principes fondamentaux de la métaphysique indienne, ait su se faire adopter à demeure par un peuple qui ne le cède à nul autre par la profondeur de la dialectique et l'audace de la pensée. L'étonnement augmente quand nous voyons que le dogme de la renaissance et du *karma* n'a nullement été adopté sur l'autorité des anciens textes sacrés. Au contraire, on n'en trouve aucune trace dans les Mantras. Si une certaine croyance à ce dogme a déjà existé à cette

époque, on n'y a attaché aucune importance, et il ne peut s'être développé que plus tard de cette façon spéciale.

Si nous étions obligés de proposer une explication de ce
11 fait, * nous dirions que le sentiment de justice, chez l'Indien, trouvait une satisfaction dans la croyance que l'homme ne doit son bonheur ou son malheur qu'à lui-même. Au milieu des mécomptes et des tristesses de la vie, c'était pour lui une consolation que de pouvoir penser que le meilleur de son être était supérieur à la matière et qu'il ne dépendait que de son propre effort de connaître ou plutôt de reconnaître cette essence meilleure, plus élevée, dans son immaculée pureté. Les exigences de l'âme ont été plus fortes que celles de la dialectique.

Le but le plus élevé de l'esprit de l'homme est la recherche de la délivrance. Celle-ci dépend d'une compréhension parfaite de la véritable essenee de l'*âtman*. Afin d'arriver à ce degré de la connaissance, il faut une méditation continue et sans trouble, la tension la plus forte de l'esprit (*yoga*). Mais l'homme n'est capable d'un pareil effort intellectuel qu'à condition de s'être préalablement exercé dans l'art de maîtriser ses passions, de purifier l'âme et de la détourner des tentations du monde. Un excellent moyen pour préparer l'esprit à sa tâche suprême, la connaissance du souverain bien, consiste dans la pratique de la vertu.

Cette pratique consiste dans l'accomplissement des devoirs qui sont la conséquence des prescriptions religieuses ou des institutions sociales. De là vient que le mot indien *dharma* désigne aussi bien le devoir, la loi, le droit, l'ordre, que la vertu et le mérite. Il va de soi qu'on prend le *dharma* tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint, et que tous les devoirs ne sont pas obligatoires pour tous également ou dans la même mesure. C'est moins pour faire connaître l'étendue que la véritable nature des devoirs que nous faisons suivre ici un extrait d'une des Upanishads, où le maître exhorte l'élève dans les termes que voici :

« Dis la vérité. Accomplis le devoir. Ne sois pas négligent dans tes études, et quand tu auras donné à ton maître le salaire qu'il demande, prends soin alors que la lignée de ta race ne soit pas coupée [1]. Ne néglige pas tes devoirs envers les dieux et les esprits des morts. * Honore ta mère. Honore 12
ton père. Honore ton maître. Honore ton hôte. Efforce-toi d'accomplir les actes qui sont irréprochables et non les autres. Vénère dans la vie et dans les actions de moi, ton maître, ce qui est bon, et non le reste, et s'il y a d'autres savants qui sont plus estimables que moi, estime-les davantage. Donne d'un cœur bienveillant; ne donne jamais d'un cœur non-bienveillant. Donne avec grâce, décence et modestie. Donne avec jugement. Et si tu as des doutes sur ce que tu dois faire ou sur la façon dont tu dois te conduire, comporte-toi alors comme se comporteraient dans un cas semblable des brahmanes sensés, instruits, compétents, doux, aimant la justice.»

Dans le morceau que nous venons de citer on ne donne pas une liste systématique des différentes vertus. Il serait facile de donner, d'après d'autres ouvrages, plus d'une classification de ce genre ; mais nous ne voulons pas dépasser les limites de ce travail; mentionnons cependant que l'ordre et le nombre des vertus cardinales ne sont pas toujours les mêmes. Comme la première de toutes les vertus on considère la véracité, la sincérité; c'est pourquoi l'idée collective de vertu, *dharma*, est souvent définie, chez les Hindous, par le terme *satyâdi*, « véracité, etc. ». Nous verrons plus tard comment le Bouddhisme classe les vertus.

La véritable école où l'on peut pratiquer la vertu est la société; mais, d'autre part, celle-ci n'est pas le milieu voulu pour la méditation, la pensée tranquille. L'expérience apprend à celui qui veut se vouer à la méditation ininterrompue afin de comprendre le souverain bien, combien on

1. C'est-à-dire : marie-toi immédiatement après avoir terminé tes études, afin d'avoir des enfants, ou bien, si tu n'as pas d'enfants, adopte un fils.

est interrompu constamment par les vains plaisirs et les misères infinies de ce monde agité. Même le plus zélé doit parfois sentir lui manquer le courage dont il aurait besoin pour persister dans sa recherche de la perfection et de la béatitude éternelle. S'il a une fois la conviction nettement établie que le monde lui oppose des obstacles infranchissables dans la voie qui mène à son idéal, que faire alors? La seule chose possible, c'est d'abandonner le monde. Qu'il renonce à tout ce qui lui plaît, * qu'il prenne congé de tous ceux qui lui sont chers ; qu'il abandonne famille, parents, amis ; qu'il se retire
13 dans la solitude, qu'il vive en ermite ou qu'il mène une vie errante, comme un homme sans maison, sans biens, sans famille, sans compagnon. Là, dans le désert ou parmi des étrangers dont il ne demande qu'une aumône pour prolonger son existence, rien ne pourra plus le distraire d'une méditation intense sur les plus hautes questions qui intéressent l'homme. Calme, en paix avec lui-même et avec la nature environnante, sans souci de ce qu'il mangera ou boira ou de la manière dont il se vêtira, il pourra mettre en œuvre toutes ses forces intellectuelles, afin d'atteindre, par la réflexion prolongée, le degré suprême de la sagesse, afin de comprendre la véritable nature de l'*âtman*, jusqu'à ce que l'heure de la délivrance ait sonné.

Une pareille conception de la vie devait amener d'elle-même un développement excessif de la vie ascétique et du monachisme, qui étaient d'ailleurs déjà favorisés par le climat même de l'Inde. D'un autre côté, il va de soi que, dans l'Inde aussi peu qu'ailleurs, le gros de la population ne pouvait ni ne voulait choisir la carrière idéale de moine ou d'ascète. En dehors même du fait, que la majorité de la population — tout en respectant d'ailleurs ces hommes retirés du monde — ne jugeait et ne pouvait juger désirable un pareil genre de vie, l'organisation de la société s'opposait à une extension indéfinie de l'ascétisme *philosophique*. Seuls les membres des trois castes supérieures ou seigneuriales

(*âryas*) recevaient une éducation qui pût leur permettre d'arriver au bien suprême par le moyen de la connaissance. L'étude de l'Écriture Sainte était considérée comme une préparation nécessaire pour celui qui voulait pénétrer plus tard l'essence de l'*âtman*, entrer dans le *brahma ;* et bien que l'étude de la partie plus ancienne du Veda ainsi que celle des sacrifices et de toutes sortes de cérémonies extérieures qui l'accompagnaient fût considérée, à l'époque des Upanishads, comme de peu de valeur comparée à la doctrine ésotérique du *brahma*, elle continuait à être considérée comme une introduction à la science supérieure. Comme les membres de la quatrième caste, les Çûdras, étaient exclus de l'étude des Vedas, il leur manquait la préparation nécessaire pour tendre, dans cette vie, à la délivrance. Ils devaient se contenter
des plaisirs du ciel, * qu'ils pouvaient gagner, comme tout 14
homme, par l'accomplissement fidèle du devoir. Ce n'est qu'après sa renaissance, bien entendu dans une des castes supérieures, qu'un Çûdra pourrait tendre vers le but suprême.

La théorie que nous venons de résumer ne s'applique — il faut le rappeler expressément — qu'à ceux qui voulaient arriver à la délivrance par le moyen de la science. Elle n'empêchait nullement des gens de toute caste d'essayer de contenter leurs besoins spirituels en devenant membres, sérieusement ou pour la forme, de diverses congrégations religieuses. Dans le temps où le Bouddhisme prit origine, ces sortes d'ordres monastiques semblent déjà avoir été à peu près aussi nombreux que plus tard. On mentionne en première ligne, dans les écrits bouddhiques les plus anciens, divers ordres de Jainas, tels que les Nirgranthas, les Digambaras, etc. Il est rarement question d'ordres brahmaniques; le seul qu'on nomme expressément est celui des Âjîvakas, qui vénèrent Nârâyaṇa.

A l'heure actuelle, nous n'avons encore que peu de renseignements sur l'organisation de ces ordres religieux et les

éléments dont ils se composaient. Cependant, nous savons avec certitude que quelques-uns de ces ordres avaient des couvents et étaient des concurrents détestés pour le nouvel ordre fondé par le Buddha. On peut conclure de ce fait que les Jainas et les Bouddhistes ne présentaient que peu de différences extérieures, car une concurrence n'est possible qu'entre semblables. On peut ajouter que les Hindous donnent le même nom aux deux sectes, bien qu'ils n'ignorent pas la différence qui existe entre elles. Les recherches de ces derniers temps ont prouvé que le personnage reconnu comme fondateur du Jainisme encore existant, Vardhamâna, surnommé Jñâtaputra, et désigné ordinairement par le titre de Mahâvîra, c'est-à-dire « grand héros, grand homme », était un contemporain un peu antérieur du Buddha [1].

Il est hors de doute qu'on trouvait souvent placés à la tête de ces congrégations des hommes issus de familles brahmaniques, mais ce n'était pas toujours le cas, et dans aucun cas, le développement du monachisme et son extension dans les différentes classes sociales ne peuvent être mis au compte de la caste brahmanique, qu'on lui en fasse d'ailleurs un mérite
15 ou un reproche. * Le branle, néanmoins, doit avoir été donné par les savants, et leurs idées, telles que nous les trouvons dans les Upanishads, contiennent l'expression la plus élevée et la plus noble de la conscience intellectuelle et morale de l'Indien dans l'époque qui précéda et suivit immédiatement la naissance du Bouddhisme. Un savant français [1] a bien saisi le caractère des Upanishads, en disant :

« Ce sont surtout des exhortations à la vie spirituelle, exhortations troubles et confuses, mais présentées parfois avec une haute et saisissante émotion. Il semble que toute la vie religieuse de l'époque, si absente de la littérature ritua-

1. Au fond, Colebrooke l'avait déjà démontré, mais d'après des données incomplètes. De nos jours, H. Jacobi a donné, dans la préface de son édition du Kalpasûtra, une démonstration plus complète de l'antériorité du Jainisme.

*. M. A. Barth, dans son ouvrage *les Religions de l'Inde*.

liste, se soit concentrée dans ces écrits. Le ton qui y domine, surtout dans l'allocution et dans le dialogue, où il est parfois empreint d'une singulière douceur, est celui de la prédication intime. Sous ce rapport, rien, dans la littérature des brahmanes, ne ressemble à un Sûtra bouddhique comme certains passages des Upanishads, avec cette différence toutefois que, pour l'élévation de la pensée et du style, ces passages dépassent de beaucoup tout ce que nous connaissons jusqu'ici des sermons du Bouddhisme. »

La douceur de ton, dont parle l'auteur, est tout à fait en rapport avec l'esprit de mansuétude qui nous frappe si souvent dans la morale de différentes sectes indiennes. Le calme, la patience, la piété, la bienveillance, l'amabilité, voilà des vertus que nous trouvons constamment recommandées dans les écrits, anciens ou récents, des Indiens. Beaucoup plus que chez tout autre peuple on voit se placer au premier plan le souci scrupuleux avec lequel ils évitent de faire du mal à quelque créature que ce soit (*ahiṁsâ*). Avec cette mansuétude, la dureté de la loi pénale indienne forme un contraste singulier, et aussi, quoique à un moindre degré, le langage orgueilleux de la vertu chevaleresque et de l'honneur militaire, tel qu'on le trouve dans les épopées.

Malgré ces contradictions, telles qu'on en trouve d'ailleurs dans tous les siècles, chez tous les peuples, on peut dire que
la douceur, ou, si l'on veut, *une certaine mollesse d'âme, est 16
le sentiment dominant qui anime la morale indienne. Que cette tendance soit due exclusivement ou surtout à l'influence des brahmanes, voilà ce qu'il est plus facile de dire que de prouver, car nous ne devons pas oublier que les savants ont pris une part aussi grande à la composition des codes et des épopées qu'à celle des écrits philosophiques. Ils n'ont fait qu'exprimer en paroles ce qui vivait dans l'âme du peuple indien, au moins dans les classes élevées. L'exemple du Buddha, qui est dit un *kshatriya*, suffit d'ailleurs à prouver que la mansuétude et la charité n'étaient pas considérées

comme des vertus exclusivement propres aux brahmanes. On se rapprocherait peut-être encore davantage de la vérité, en disant que la douceur aussi bien que l'orgueil distinguaient la classe savante de l'Inde, que l'orgueil à la fois et la générosité chevaleresque étaient propres à la classe militaire, tandis que les classes moyennes et inférieures avaient pour vertu distinctive la mansuétude. On comprend que l'exagération de ces caractères, par laquelle ils deviennent des vices, sera en raison directe des vertus correspondantes.

Après cette introduction, destinée à placer le lecteur dans l'atmosphère morale et intellectuelle où s'est formée la doctrine du Bouddha, nous passons au récit de la vie et des actions du *Grand Moine*.

---

# LIVRE PREMIER

# LE BOUDDHA

---

## CHAPITRE PREMIER

### LA LÉGENDE DU BOUDDHA

*L'histoire du Bouddha nous est parvenue sous forme de 17
légende. De deux choses l'une : ou bien ses admirateurs enthousiastes, non contents de la simple grandeur humaine du Maître, ont, malgré eux peut-être, entouré son image d'une gloire et sa personne même d'une splendeur royale, même divine ; ou bien tous les traits distinctifs du Docteur Suprême de chaque secte païenne [1] — invariablement un dieu sous forme humaine — appartiennent au Maître de plein droit, et dès l'origine, parce qu'il est un être divin.

Avec les données dont nous disposons actuellement, il est, pour le moment, impossible de déterminer nettement ce qui est historique dans la légende et ce qui ne l'est pas. Il est vrai que la plupart des traits mythiques dans la légende

1. Par Indiens païens nous entendons tous ceux qui reconnaissent le Veda comme source principale de leur foi. Nous employons ce terme, non en signe de mépris — cette intention est loin de nous — mais faute de mieux. L'expression « Hindous », employée par d'autres, donne lieu à des équivoques.

ne sont pas difficiles à reconnaître, mais nous ne sommes nullement sûrs que le résidu que nous obtenons, après la séparation de ces éléments mythiques, soit purement histo-
18 rique. * En tout cas, nous devons prendre connaissance de la légende, telle qu'elle a été admise dans l'Église bouddhique. Même si l'élément mythique, autrement dit divin, ne faisait pas partie de l'histoire véritable du Maître, il n'en resterait pas moins une partie de l'histoire de l'esprit bouddhique, par conséquent un épisode du développement intellectuel de l'humanité. Sans l'apparition d'un Maître, sans doute, le Bouddhisme ne serait pas né, mais, sans l'imagination de ses disciples, la doctrine n'eût pas exercé une attraction si puissante sur tant d'âmes pieuses. Ce n'est pas seulement par ce que le Bouddha a été, a dit, a fait en réalité, mais aussi par ce qu'il est censé avoir été, avoir dit, avoir fait, que le Bouddhisme a conquis tant d'âmes.

Nous avons pris pour base de la biographie légendaire du Maître la tradition de la partie méridionale de l'Église [1], non parce que la valeur historique en est plus grande que celle des renseignements d'origine septentrionale, mais parce que nous croyons y voir un reflet plus pur du Bouddhisme primitif. Cependant, nous résumerons parfois aussi la tradition septentrionale. Nous essayerons de traiter la matière de telle sorte que le lecteur puisse juger lui-même de la valeur des différents récits [2].

1. Parmi les Bouddhistes méridionaux, dont les livres sacrés sont rédigés en pali, on compte, comme on sait : les Singaḷais, Birmans, Siamois et Annamites ; parmi les Septentrionaux, dont la langue sacrée est le sanscrit : les Népalais, Tibétains, Chinois, Mongols, Kalmouks, Japonais et quelques centaines d'habitants de l'île de Bali ; autrefois, les Bouddhistes du Cambodge, de Sumatra et de Java. On voit que les termes « Méridionaux » et « Septentrionaux » ne sont pas tout à fait exacts.

2. Les principales sources méridionales consultées pour la légende sont : 1. l'introduction aux Jâtakas, qui ne va pas plus loin que l'inauguration du couvent fondé par Anâthapiṇḍika à Çrâvastî ; jusqu'à ce point, notre récit n'est guère qu'une traduction parfois un peu écourtée de cette introduction ; 2. les notices éparses dans le Mahâ-Vagga et dans le Culla-Vagga ; 3. les

* D'après la tradition généralement admise, les Bouddhistes croient que, dans les innombrables âges du monde qui ont 19
précédé le Bhadrakalpa (âge du salut) actuel, il y a eu un nombre indicible de Bouddhas, c'est-à-dire « éveillés, sages, docteurs ». Au sujet de tous ces Bouddhas, ils n'ont à peu près rien à raconter; ce n'est que sur les vingt-quatre Bouddhas qui ont précédé le fondateur de leur doctrine, Gautama-bouddha, qu'ils donnent quelques détails, que nous pouvons passer ici sous silence. Pendant un laps de temps incommensurablement long, celui qui était destiné à devenir un jour, sous le nom de Gautama-buddha, le sauveur du monde, s'était préparé à cette tâche sublime. Après s'être, dans les renaissances successives, élevé de plus en plus dans la sagesse, il avait atteint le rang de Bodhisatva, c'est-à-dire d'une personne destinée à paraître comme Bouddha sur la scène du monde. C'est à ce moment que commence réellement la biographie légendaire du futur Seigneur de la communauté.

Les Bouddhistes septentrionaux ont l'habitude de partager l'histoire de leur Seigneur et Maître en douze époques, à savoir : 1. Résolution de descendre du ciel sur la terre [1];

Nikâyas; 4. le Parinibbâna-sutta; 5. quelques morceaux dans le commentaire du Dhammapada. Des renseignements de seconde main sont : 1. la légende birmane de Gautama, traduite par Bigandet, qui correspond souvent mot à mot à l'introduction aux Jâtakas, jusqu'au point où celle-ci s'arrête; 2. Hardy, *Manual of Buddhism*, ouvrage puisé à des sources singalaises qui s'écartent souvent de l'introduction des Jâtakas, et, par conséquent, de Bigandet; 3. quelques morceaux dans les notes de Burnouf au *Lotus de la bonne Loi*. — Pour la tradition septentrionale, nous avions à notre disposition : 1. le Lalitavistara; 2. le Mahâvastu (édition Senart); 3. le Buddhacarita d'Açvaghosha. Des renseignements de seconde main sont pris dans : 1. Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamunis;* 2. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien ;* 3. Rockhill, *Life of the Buddha.*

1. Le mot original pour « descendre », sanscrit *avatarati*, signifie d'ordinaire « paraître, faire son apparition ». Là où il est question d'un *avatâra* du soleil, on ne peut même le traduire autrement que par : « lever, apparition ». Comme un grand nombre de dogmes ecclésiastiques et théologiques sont bâtis sur des expressions équivoques et mal comprises, il peut, parfois, être utile d'avoir présente à l'esprit la signification ordinaire des mots.

2. Conception; 3. Naissance et première enfance; 4. Preuves de capacité extraordinaire; 5. Mariage; 6. Abandon de la famille et renoncement au monde; 7. Vie monastique; 8. Combat contre le Malin; 9. Triomphe et arrivée à la sagesse suprême; 10. Prédication de la doctrine de la Délivrance et propagande; 11. Mort bienheureuse; 12. Funérailles et partage des reliques.

Nous suivrons cette division en partie, mais non servilement, pour des raisons d'arrangement extérieur.

### 20 * 1. — Résolution de descendre du ciel sur la terre.

Depuis longtemps déjà le Bodhisatva avait séjourné dans le ciel des bienheureux, lorsque les habitants du céleste séjour le prièrent de descendre sur terre comme sauveur du monde. Le Bodhisatva, après s'être demandé dans quel âge du monde, dans quelle partie du monde, dans quel pays, dans quelle famille et de quelle mère il naîtrait [1], répondit favorablement à l'humble demande des dieux et des anges, et résolut que son incarnation aurait lieu dans l'âge actuel du monde, dans la partie du monde nommée Jambudvîpa [2], dans le pays de Madhyadeça, dans la famille du roi Çuddhodana, et que sa mère serait la reine Mâyâ.

La Madhyadeça est cette partie de l'Inde qui est délimitée à l'Orient par le Bengale, au midi par le Vindhya, à l'ouest par le Panjâb et l'Indus, au nord par l'Himâlaya. Non loin des derniers contreforts de cette chaîne, au nord-ouest de la ville actuelle d'Audhe (Faizâbâd), se trouvait la ville de Kapilavastu, où régnait Çuddhodana, de la race chevaleresque des Çâkyas. Sa femme, la chaste Devî Mâyâ ou Mahâmâyâ (c'est-

1. Le Lalitavistara, p. 20, ne mentionne que les quatre premières questions. De même, Mahâvastu, I, 142 ss, 197; II, 3.

2. Les limites de cette partie du monde sont mal fixées; chez les Bouddhistes, elle ne comprend que l'Inde.

à-dire Grande Mâyâ), était, par ses grandes vertus, digne de devenir la mère de Bodhisatva. Dans une existence antérieure, à une époque très éloignée, elle avait un jour offert un don, en signe d'hommage, au Bouddha d'alors, Vipaçyin, en disant : « Je vous offre ceci, dans l'espérance que je puisse devenir un jour la mère d'un Bouddha qui, comme vous, illuminera le monde. » Ce vœu devait maintenant s'accomplir, et le Bodhisatva descendre dans son sein.

## 2. — Conception.

Les habitants de Kapilavastu avaient l'habitude de célébrer une fête qui durait du 7 au 14 du mois d'Âshâḍha (juin-juillet [3]). * Lorsque cette semaine de réjouissance eut com- 21
mencé, la vertueuse Mâyâ s'était abstenue de prendre part à la gaieté bruyante des citadins, bien qu'elle eût célébré la fête en toute décence et jeûnant. Le jour avant la pleine lune, elle prit un bain d'eau parfumée et distribua de riches aumônes parmi les pauvres. Ensuite, elle revêtit un habit magnifique, prit un repas exquis, remplit les pieux devoirs fixés pour les jours saints [1] et se rendit ensuite dans sa chambre à coucher.

Endormie, la reine eut un rêve : les quatre souverains divins des points cardinaux l'enlevèrent avec son lit et la portèrent sur l'Himâlaya, où ils la déposèrent sous l'ombrage d'un arbre à larges branches ; puis ils s'écartèrent respectueusement. Survinrent les quatre femmes de ces souverains, qui emmenèrent la reine au lac Anavatapta, où ils lui firent prendre un bain, afin de la purifier de toute souillure

3. Le Lalitavistara, p. 62, ne dit rien de cette fête et place la conception au printemps, au jour de pleine lune du mois de Vaiçâkha (avril), au commencement du printemps, au moment où la lune était dans la constellation Pusha ou Tishya. Le Mahâvastu, II, 8 (comp. I, 205) donne les mêmes indications, mais n'a pas le nom du mois.

1. C'est-à-dire les jours de sabbat, dont il y en a quatre en un mois : jour de nouvelle lune, de pleine lune, 8e et 22e jour.

humaine. Après le bain, elle fut revêtue d'un vêtement céleste, ointe et ornée de fleurs célestes. Ensuite, on la conduisit vers une Montagne d'argent, au milieu de laquelle était une grotte d'or, arrangée comme un palais, et on la déposa sur un lit de repos, dont la tête était tournée vers l'Orient. A ce moment, le Bodhisatva prit la forme d'un Éléphant Blanc, quitta la montagne d'or sur laquelle il se trouvait, monta sur la Montagne d'Argent, entra avec un lis d'eau blanc dans sa trompe, et accompagné d'un bruit formidable, dans la grotte d'or, et après avoir fait trois fois le tour du lit de repos, en prenant la droite, en signe de respect, il ouvrit le flanc droit de la reine, et entra ainsi dans son sein.

Le lendemain matin, la reine, réveillée, raconta ce songe [2] à son mari, qui fit venir immédiatement soixante-quatre brah-
22 manes, *afin de savoir ce que voulait dire le songe. Les brahmanes dirent : « Ne soyez pas inquiet, ô Roi; la reine a conçu et mettra au monde un fils, non une fille, S'il vit dans le monde il deviendra un Roi qui sera le maître de la terre [1]; s'il renonce au monde, il deviendra un Bouddha et fera briller sa lumière dans l'Univers. »

Au moment de la conception du Bodhisatva dans le sein de sa mère, la nature entière fut en mouvement, et l'on aperçut trente-deux présages : une lumière incomparable illumina tout l'Univers; les aveugles, comme désireux de com-

2. D'après Lalitav. 63, la reine, après son réveil, se rend au bosquet d'açokas (*Jonesia*), et y fait venir son mari.

1. Le mot *cakravartin* signifie au fond « un homme qui gouverne (*vartayati*), un district ou un cercle » (*cakram*). Cette signification de *vartin* étant tombée en oubli, on donna au mot le sens « d'homme qui fait rouler une roue » ou « dont la roue roule sur la terre », et l'on y attacha le sens de « maître du monde », tandis que le mot, comme nous avons dit, ne signifie que « régent, gouverneur ». Par une sorte de jeu de mots usité en rhétorique, on appliqua le mot aussi au soleil, dont la roue ou le disque (*cakra*) roule. De pareilles plaisanteries, qui reposent sur un abus de l'étymologie, sont aussi fréquentes dans la mythologie indienne que dans l'ancien droit romain.

templer la splendeur du Bodhisatva, virent ; les sourds purent entendre, les muets parler ; les bossus devinrent droits ; les boiteux marchèrent ; les hommes et les animaux recouvrirent leur liberté ; le feu des enfers s'éteignit ; les habitants du royaume des ombres sentirent leur faim et leur soif s'apaiser ; les animaux déposèrent leur crainte ; toutes les créatures guérirent de leurs maladies ; toutes les créatures devinrent aimables ; les chevaux se mirent à hennir, les éléphants à rugir avec un bruit agréable ; les instruments de musique rendirent des sons sans qu'on en jouât ; les bracelets et autres bijoux des gens se mirent à tinter ; toutes les régions de l'horizon s'éclaircirent ; la pluie tomba en gouttes, bien que ce ne fût pas la saison ; l'eau sortit en bouillonnant de la terre ; les oiseaux cessèrent leur vol à travers l'air ; les rivières s'arrêtèrent dans leur course ; l'eau de la mer devint douce et se couvrit de roses d'eau de diverses couleurs ; toutes les fleurs s'ouvrirent ; aux troncs, aux branches, * aux 23
feuilles des arbres se montrèrent des roses [1] ; des roses merveilleuses sortirent du sol rocailleux ; des fleurs pendantes se montrèrent dans l'air ; partout on vit tomber une pluie de fleurs ; dans l'air retentirent des sons d'une musique céleste ; toutes les sphères étaient comme enveloppées de couronnes de fleurs, comme ornées de festons, entourées de plumes flottantes, imprégnées de l'odeur de fleurs et de parfums, délicieusement belles à voir [2].

Pendant la grossesse, quatre anges, l'épée à la main, étaient constamment là pour protéger la mère et l'enfant contre des malheurs ou des accidents. Toujours calme et contente, libre de toutes les maladies du corps, la reine

1. Dans le texte on emploie le mot *paduma*, qui signifie d'ordinaire le *nelumbium*, mais qui, dans le langage de la rhétorique, répond parfaitement à notre rose. Il est du reste évident qu'il ne peut être question ici de véritables *nelumbiums*.

2. Dans le Lalitav. 87, on a de même le nombre officiel de 32 présages, qui ne correspondent cependant qu'en partie à ceux décrits dans le texte.

garda dans son sein, comme dans un reliquaire, son enfant, qui reposait là comme un fil blanc dans une pierre précieuse transparente. Pendant dix mois, elle porta, avec les plus grandes précautions, ce trésor précieux, comme on porte un vase plein d'huile.

### 3. — Naissance et première enfance.

Quand les temps furent remplis, Mâyâ manifesta à son époux le désir de visiter ses parents dans la ville de Devahrada. Le roi se rendit volontiers à ce désir. Immédiatement, il fit aplanir la route qui va de Kapilavastu à Devahrada, et la fit orner, des deux côtés, de bananiers, de vases pleins d'eau, de drapeaux et de banderoles. Puis, il fit placer la reine dans une chaise à porteurs [3] en or, et la laissa partir, accompagnée d'une grande escorte.

Entre les deux villes, il y a un parc avec de grands arbres, nommé le Bois-Lumbinî. Dès que la reine fut arrivée là, les arbres s'ornèrent de fleurs magnifiques, tandis que des abeilles de toutes sortes bruissaient parmi les branches et sur les fleurs, et que des volées d'oiseaux voletaient alentour en faisant entendre un joyeux ramage. C'était comme si tout le bois était en fête, en l'honneur de l'approche d'un roi puissant.

24 * En voyant ce spectacle, Mâyâ sentit naître chez elle le désir de se délasser dans le bois. Elle se fit porter par son escorte près d'un grand arbre, et étendit la main afin d'en saisir une des branches [1]. La branche s'abaissa d'elle-même et pendant qu'elle la saisissait en étendant la main, le

3. Dans le Lalitav. c'est un char.

1. Le Lalitav. 94, raconte que la Reine descend du char et est frappée, en se promenant avec sa suite, par la vue d'un arbre, chargé de toutes sortes de bijoux. Comme en flottant dans l'air, elle étend le bras, qui s'avance *comme un éclair* vers la branche, qui s'abaisse d'elle-même. L'enfant sort de son flanc droit.

moment de son accouchement était venu. Sa suite étendit un rideau autour d'elle, pendant qu'elle mettait un fils au monde, debout, la main appuyée sur la branche de l'arbre, et non, comme d'ordinaire les femmes, couchée ou assise. Quatre anges du ciel le plus élevé saisirent l'enfant dans un rets d'or et le montrèrent aux regards de la mère, en disant : « Réjouissez-vous, Reine ! un noble fils vous est né. »

C'est ainsi que naquit le Bodhisatva, non souillé d'impuretés, mais parfaitement pur et éclatant de lumière. Néanmoins, en signe d'hommage, des jets d'eau tombèrent du ciel, afin de rafraîchir le Bodhisatva et sa mère.

Des mains des quatre anges du ciel le plus éloigné et le plus élevé, le nouveau-né passa entre celles des souverains des quatre points cardinaux, et ceux-ci le rendirent à leur tour aux hommes. Subitement, à ce moment, l'enfant s'arrache aux mains de ces derniers, se met debout sur le sol et regarde vers l'Orient : plusieurs milliers de sphères se déroulent à ce moment pour former une grande plaine. Alors les dieux et les hommes, rendant hommage par des fleurs et des parfums, s'écrièrent : « Être sublime ! nul dans l'univers ne vous égale, bien loin de pouvoir vous surpasser ! »

Après que le Bodhisatva eût promené ses regards dans toutes les directions et qu'il eût vu qu'il n'avait pas d'égal, il fit sept pas vers le Nord, tandis que le grand Brahma et d'autres dieux, en serviteurs, lui portaient les insignes de la
dignité royale. Au septième pas, * il s'arrêta et s'écria d'une 25
voix triomphante : « Je suis le plus haut placé dans ce monde ! » puis, il fit entendre encore d'autres cris de joie, pareils à ceux que poussent des héros quand ils marchent au combat [1].

1. Récit un peu différent Lalitav. 97 : « Je suis le plus sublime dans le monde, je suis le plus illustre dans ce monde ! ceci est ma dernière naissance ; je mettrai fin à la renaissance, à la vieillesse, à la mort, à la douleur. » Puis le récit ajoute : « Après avoir fait sept pas vers le Nord, il s'écria : « Je serai

De même que la conception, la naissance du Bodhisatva fut accompagnée de 32 présages, et au même moment que lui naquirent sa future femme Yaçodharâ ou Yaçovatî [2] et son neveu Ânanda, destiné à devenir un jour son disciple favori; en outre, ses compagnons Chanda [3] ou Chandaka et Udâyin ou Kâlodâyin et son cheval Kanthaka, qui joueront tous un rôle dans l'histoire. En même temps, le grand arbre Bodhi sortit du sol à Uruvilvâ, et l'on vit paraître quatre trésors, dont l'un avait un mille, le second une demi-heure, le troisième trois milles et le quatrième une heure de circonférence [4].

Peu après la naissance, l'enfant fut amené du bois Lumbinî à Kapilavastu par les habitants de cette ville et ceux de Devahrada [5]. Sur ces entrefaites, il y eut une grande joie dans les cieux, quand on s'y aperçut que le roi Çuddhodana venait d'avoir un fils, qui était destiné à s'asseoir un jour sous l'arbre de l'Éveil et de la Connaissance, et à y devenir
26 un Bouddha. Juste à ce moment, le sage Devala [6], *qui avait parcouru les huit degrés de la science, entra dans le ciel.

le plus haut placé de tous les êtres. » Puis, après avoir fait autant de pas dans la direction du nadir, il s'écria : « Je détruirai le Malin et l'armée du Malin ; je révélerai la grande loi, qui, comme une pluie, éteindra le feu de l'enfer, au profit de tous les habitants du monde souterrain. »

2. Un autre nom qu'on lui donne est Bimbâ ou Bimbâ-Devî ; Mahâ-bodhivaṁsa, 20. Chez les Septentrionaux, on trouve comme second nom Gopâ; voir *Tib. Leb.* 236.

3. En pali : Channo.

4. La biographie tibétaine (Schiefner, 235) assure qu'au même moment dans les quatre grandes villes naquirent quatre enfants, qui, à leur apparition dans la vie, illuminèrent les régions de l'horizon. Ce furent : Prasenajit, fils de Brahmadatta, à Çrâvastî; Bimbisâra, fils de Mahâpadma, à Râjagṛha ; Udayana, fils de Çatânîka, à Kauçâmbî ; Pradyota, fils d'Anantanemi, à Ujjayinî. Tous ces personnages jouent un rôle dans la légende.

5. D'après Lalitav, le nouveau-né reste pendant une semaine dans le bois, avec la foule.

6. Nommé aussi Kâla-Devala et ailleurs Asita-D., c'est-à-dire Devala le Noir; chez les Bouddhistes septentrionaux, il s'appelle d'ordinaire Asita. Il est le révélateur mythique d'un manuel d'astrologie, et bien connu comme tel dans la littérature des Indiens païens.

Étonné de la joie bruyante qui y régnait, il demanda quelle en était la cause. « Eh bien », fut la réponse, « le roi Çuddhodana a eu un fils qui, un jour, assis sous l'arbre Bodhi, deviendra un Bouddha et agrandira l'empire de la Loi, et il nous sera donné de voir ce Bouddha et d'apprendre sa Loi. C'est pourquoi nous sommes si joyeux. »

A peine l'ermite eut-il entendu ce récit, qu'il descendit du ciel sur la terre et s'en alla en toute hâte vers la demeure royale à Kapilavastu, où il prit place sur le siège qui lui fut indiqué, et dit : « J'apprends, ô roi, qu'un fils vous est né. Je le verrais volontiers. » Le roi donna ordre qu'on revêtît l'enfant de ses habits de fête et qu'on le lui apportât. Le Bodhisatva nouveau-né ayant été amené, il fut présenté par son père à l'ermite, afin qu'il saluât celui-ci respectueusement. Mais l'enfant tourna ses pieds [1] en haut et les plaça sur la chevelure touffue de l'ascète, car il serait inconvenant qu'un Bodhisatva s'humiliât devant qui que ce fût. Devala, qui comprenait ce que cela signifiait, se leva de son siège, porta les mains jointes respectueusement à son front, de sorte que le roi, voyant ce spectacle extraordinaire, rendit hommage à son propre fils et se prosterna devant lui.

Devala, qui possédait la faculté de se rappeler tout ce qui s'était passé dans les quarante derniers âges du monde et de prévoir ce qui se passerait dans les quarante âges suivants [2], examina les signes au corps du Bodhisatva * et finit 27

1. En sanscrit, le mot qui signifie « pied » signifie aussi « rayon ».

2. Cependant, il ne put deviner la cause de la joie des dieux dans le ciel. Il ne faut point croire que ces sortes de contradictions, qui se rencontrent constamment, aient pu échapper à l'attention des conteurs bouddhiques. S'ils n'en ont pas moins respecté ces absurdités apparentes, c'est parce que, par vénération pour la légende, ils n'en ont pas, au moins sciemment, effacé les traits. En effet, s'ils n'ont pas agi d'une façon critique, ils ne se sont pas non plus rendus coupables de fausse critique. Rien de plus contraire au véritable esprit critique que cette soi-disant critique des légendes, qui n'est autre chose qu'une conséquence d'idées vagues sur l'essence de la légende et l'essence de l'histoire. On *critique* un récit historique, mais on *explique* un

par arriver, après quelque réflexion, au résultat que l'enfant était destiné à devenir un jour un Bouddha. Cette prévision lui causa de grandes joies. Mais, comme il se demanda immédiatement après s'il aurait le privilège de contempler le Bodhisatva dans sa complète splendeur de Bouddha, il comprit qu'il serait déjà mort avant ce temps et éclata en sanglots. Les personnes présentes, ne comprenant pas la cause de ce passage subit de la joie à la tristesse, demandèrent au vénérable vieillard s'il craignait que le jeune prince n'éprouvât quelque malheur. « Non », répondit Devala ; « il n'éprouvera aucun malheur ; il deviendra sans doute un Bouddha. » — « Pourquoi pleurez-vous alors ? » — « Par ce que je n'aurai pas la joie de voir une telle personne dans sa qualité de Bouddha. Je crois que c'est là pour moi un grand malheur, et c'est pourquoi je ne puis éviter de me plaindre moi-même. » Après avoir proféré ces paroles, il se plongea dans la méditation, afin de voir si nul de ses parents ne pourrait goûter la joie qui lui était refusée. Ses pensées tombèrent sur son neveu Nâlaka [1]. Le vieillard se rendit en toute hâte à la maison de sa sœur et lui demanda : « Où est ton fils Nâlaka ? » — « A la maison, Monsieur mon frère. » — « Appelle-le, alors » dit-il. Le jeune homme survint, et son oncle lui dit : « Mon cher garçon ! dans la maison du roi Çuddhodana est né un fils, qui deviendra un Bouddha : dans trente-cinq ans il deviendra Bouddha et tu auras l'avantage d'en pouvoir être témoin. En

mythe ou une légende ; si l'on ne sait pas si un récit est du domaine de l'histoire ou de celui de la légende, on se borne à *raconter*.

1. Même nom Mahâvastu, II, 33, mais dans le Lalitav. Naradatta. De ce dernier nom, la forme Nalaka (non, il est vrai Nâlaka) peut être un diminutif, conforme à quelque dialecte local. La version du Lalitav., un peu divergente de celle donnée dans le texte, revient à ceci : Dès que le vieil Asita eut compris, d'après la joie des dieux, que Çuddhodana avait eu un fils orné des 32 signes de grandeur future, il appela son neveu Naradatta, lui communiqua l'heureuse nouvelle et se rendit avec lui, en descendant du ciel, á Kapilavastu. La prophétie d'Asita correspond, pour le fond et pour la forme, à la prédiction des brahmanes lors du baptême, dont nous parlerons plus loin.

attendant, tu dois, dès maintenant, entrer en religion[2]. » *Le 28
jeune homme, convaincu que son oncle ne lui donnerait jamais un mauvais conseil, obéit à cette injonction, se procura des vêtements de moine et un pot à aumônes, se fit raser les cheveux et la barbe, revêtit l'habit rougeâtre[1], et, après avoir en pensée rendu hommage au Bodhisatva, il se rendit à l'Himâlaya, où il vécut en ascète. Plus tard, lorsque le Tathâgata eut atteint la suprême et parfaite sagesse, Nâlaka alla le voir, entendit sa prédication et retourna à l'Himâlaya, où il atteignit la dignité d'Arhant (Grand-Maître), et où, sept mois plus tard, arrivé au but de sa carrière, debout près de la Montagne d'Or, il entra dans le Nirvâṇa parfait.

---

Le cinquième jour après la naissance, selon la coutume, l'enfant fut baptisé et reçut un nom. Pour cette occasion, le palais fut parfumé de toutes sortes de substances odoriférantes et parsemé de fleurs et de graines grillées. Cent-huit brahmanes, complètement versés dans l'étude des trois Vedas, furent invités à cette fête et régalés de mets esquis. Parmi eux il y en avait huit qui excellaient dans l'art de prédire l'avenir d'après les signes du corps. Leurs noms étaient : Râma, Dhvaja, Lakshaṇa, Mantrin, Kauṇḍinya, Bhoja, Suyâma et Sudatta. C'étaient les mêmes qui avaient, lors de la conception, expliqué le sens du rêve de la Reine.

Après avoir examiné attentivement les signes, sept d'entre eux n'aboutirent qu'à ce dilemme : « Un homme avec de tels signes, s'il reste dans le monde, devient un maître du monde ; s'il entre en religion, il devient un Bouddha. » Pen-

2. Dans le Lalitav., Asita dit : « Quand tu apprendras, Naradatta, que le Bouddha a paru dans le monde, pars alors et deviens un moine errant sous son commandement. Ce sera pour toi un avantage, un profit et une joie à jamais. »

1. Chez les Bouddhistes du Midi, la couleur de l'habit est d'ordinaire jaune ; chez ceux du Nord, elle est d'ordinaire rouge. Nous avons adopté un moyen-terme.

dant qu'ils s'étendaient sur toutes les splendeurs d'un maître du monde, le plus jeune des huit, l'étudiant Kauṇḍinya [2], remarqua sur le corps de l'enfant les signes distinctifs d'un
29 Bouddha, * et avec une pleine conviction, il prophétisa qu'il n'y avait qu'une possibilité, que l'enfant ne pouvait devenir qu'un Bouddha, qui ferait briller sa lumière dans le monde.

L'enfant reçut le nom de Siddhârtha ou, selon d'autres, Sarvârthasiddha [1].

Dès que les brahmanes qui avaient assisté au repas de baptême furent revenus chez eux, chacun d'eux [2] appela son fils, disant : « Nous sommes déjà très âgés et probablement nous ne verrons plus le moment où le fils du roi Çuddhodana arrivera à l'omniscience, mais ton cas est différent ; tu dois avoir soin, dès que le prince en sera venu là, de te faire admettre dans son ordre. »

En effet, les vieux brahmanes ne furent pas témoins de cet événement heureux : ils moururent tous avant de l'avoir vu, à l'exception de Kauṇḍinya, qui était d'ailleurs jeune et fort. Celui-ci renonça au monde, et, dans ses pérégrinations, il arriva un jour à Uruvilvâ [3] : l'endroit lui plut et lui sembla un lieu propice pour y fixer sa demeure. Lorsque, plusieurs années plus tard, il apprit que le prince Siddhârtha avait revêtu la robe de moine, il s'empressa de communiquer cette nouvelle aux sept fils des brahmanes, leur assura que le prince arriverait un jour à la dignité de Bouddha et leur rappela l'exhortation pressante de leurs pères. Trois d'entre eux ne se laissèrent pas persuader ; les quatre autres, avec Kauṇḍinya en tête, entrèrent en religion. Ce sont là les cinq qui figurent plus tard dans l'histoire sous le nom des Cinq Pères

2. En pali : Kondañño.

1. Ce dernier nom est celui qui est le plus en usage chez les Bouddhistes du Nord ; d'après le Lalitav., il fut donné par le père, mais on ne dit pas quel jour ni où ; il semble ressortir, du récit un peu confus, que le nom fut donné à l'enfant dans le bois Lumbinî.

2. A l'exception de Kauṇḍinya, qui était encore étudiant et célibataire.

3. En pali : Uruvela.

vénérables, ou des Cinq. — Revenons maintenant au Bodhisatva.

Lors de la prédiction des brahmanes, Çuddhodana ne put s'empêcher de demander quels motifs porteraient son fils à choisir la vie monastique. La réponse fut que la résolution
du prince serait la conséquence de quatre apparitions * qui 30
frapperaient son attention. A la question quelles seraient ces quatre apparitions, on répondit : « celle d'un vieillard, d'un malade, d'un mort et d'un religieux ». A peine le roi eut-il appris ceci, qu'il résolut de prendre soin que son fils n'eût jamais l'occasion de voir une de ces quatre apparitions, car c'était son désir ardent que Siddhârtha pût devenir un souverain puissant, dont l'empire s'étendrait sur les quatre parties du monde et les 2,000 îles. C'est pourquoi on plaça des sentinelles dans toutes les directions, à la distance d'un mille du palais, afin d'empêcher qu'un individu dans un de ces quatre états ne frappât les yeux du prince.

Le même jour, 8,000 membres de la race des Çâkyas, qui assistaient à la cérémonie, firent le vœu, qu'en tout cas, que le prince devînt un jour Buddha ou roi, ils céderaient leurs fils pour faire partie de sa suite. Dans le premier cas, il aurait autour de lui une escorte de moines de race chevaleresque ; dans le second cas, une suite de princes [1].

---

Une semaine après sa naissance, l'enfant perdit sa mère, comme tout Buddha, du reste, perd sa mère à cet âge [2]. Après sa mort, Mâyâ fut admise dans le ciel des Bienheureux.

Quelques-uns disent, que la mère mourut parce que son cœur se brisa lorsque son fils sortit, ayant la taille d'un homme fait et complètement développé [3].

1. Le *Lalitav.* raconte que 8,000 fillettes, nées le même jour que le Buddha, lui furent données pour le surveiller et le servir.

2. Même détail *Udâna*, 5, 2, et *Mahâvastu*, II, 3.

3. Ce détail, en apparence absurde, mais par cela même authentique, de la légende, se trouve *Lalitav.*, 112. Le sens du récit est plus nettement indiqué,

Le roi eut soin que des femmes d'une beauté extraordinaire, sans aucun défaut, fussent chargées, comme nourrices et bonnes d'enfant, des soins à donner au Bodhisatva [4], et c'est ainsi que l'enfant, toujours entouré d'un nombreux personnel féminin, put croître au milieu de la splendeur et du luxe.

31 * 4. — SIGNES DE FACULTÉS EXTRAORDINAIRES.

Un jour [1], le roi Çuddhodana alla célébrer la fête du labourage, au commencement de l'époque des semailles. La ville entière, magnifiquement ornée, avait l'air d'une demeure des dieux. Tous les valets de ferme, laboureurs, etc., se réunirent à la cour, ayant endossé des habits neufs et ornés de fleurs et de guirlandes, tandis qu'à la ferme du roi on préparait un millier de charrues. Il y avait en outre 799 charrues, attelées de bœufs et ornées d'argent; mais la charrue destinée au roi était ornée d'or et de pierres précieuses; les cornes des bœufs, les cordes du joug et le bâton pour piquer les bœufs, étaient dorés. Entouré d'une grande escorte, le roi, prenant avec lui son fils, sortit de la ville.

Sur le champ destiné à être labouré s'élevait un *jambû*, au feuillage touffu et donnant beaucoup d'ombre. C'est sous cet arbre que le roi Çuddhodana fit dresser pour son fils un lit, couvert d'en haut d'un ciel orné d'étoiles d'or et entouré d'un rideau comme d'un mur d'enceinte. Après y avoir laissé une garde, le roi, avec sa suite, se rendit à l'endroit où les charrues étaient prêtes. Là il mit la main à la charrue d'or,

*Buddhacar.* II, 18. Mâyâ (le crépuscule) disparaît spontanément lors du lever du Soleil. Une autre explication est donnée *Mahâv.* I, 199 = II, 3, analogue à *Jât.* 52 (trad. 65) et à la version birmane, Bigandet, I, 27.

4. La sœur de Mâyâ, la matrone Gautamî, fut chargée d'élever l'enfant qui avait perdu sa mère.

1. Cinq mois après la naissance, d'après la version reproduite par Hardy, *Manual of Buddhism*, 150.

les seigneurs de sa suite prirent les charrues d'argent et les paysans les autres. Alors, le labourage commence. Le roi poussa vaillamment sa charrue à travers les mottes de terre, de manière à traverser toute la parcelle, tantôt de bas en haut, puis de haut en bas. Bref, le travail avançait bien. Les bonnes d'enfant, à la garde desquelles le Bodhisatva avait été confié, curieuses de voir comment le labourage du roi marchait, quittèrent toutes la tente. Quand le Bodhisatva, regardant autour de lui, ne vit personne, il se leva subitement, se mit sur son séant, les jambes croisées, et se plongea, ainsi assis, dans la méditation philosophique, en retenant son haleine.

Cependant, les bonnes tardèrent tellement à revenir, * que 32
les arbres avaient déjà tourné leur ombre en sens contraire, à l'exception de l'arbre *jambû*, qui continuait à répandre son ombre en forme de cercle autour de lui. Lorsque les femmes se rappelèrent enfin qu'elles avaient abandonné le prince, elles revinrent effrayées, soulevèrent brusquement le rideau, et voilà qu'elles virent le Bodhisatva, assis sur son lit, les jambes croisées, tandis que l'arbre le protégeait de son ombre. Elles s'empressèrent de raconter ce miracle au roi, qui accourut, et qui, en le voyant, se prosterna respectueusement devant son fils, en disant : « C'est la seconde fois, mon cher enfant, que je me prosterne devant toi [1] ».

Quelques-uns racontent [2] que les membres plus âgés de la famille des Çâkyas proposèrent un jour au roi de faire porter

1. La version de cette belle légende dans le *Lalitav.* est très divergente. Il n'est pas question de la fête du labourage et de la part qu'y prend le roi. On raconte seulement qu'une fois, au beau mois de mai, le prince fit avec ses camarades une excursion vers un village d'agriculteurs, appartenant à son père. Laissé seul, et assis à l'ombre d'un arbre *jambû*, il se livre à la méditation. On décrit en détail en quoi consistait cette méditation. Le miracle de l'ombre reste le même. Le roi, ne trouvant pas son cher fils, envoie en toute direction pour le chercher et va le trouver quand il a appris le lieu où il séjourne. A cette occasion, il rend hommage à son fils comme dans le texte.

2. Ce récit et le suivant sont empruntés à la tradition septentrionale.

l'enfant au temple. Çuddhodana approuva fortement ce projet et donna ordre à la matrone Gautamî de revêtir le prince de ses vêtements de fête. Au moment où elle se livrait à cette occupation, l'enfant demanda à sa tante où elle voulait le porter, et quand il entendit : au temple, il se mit à rire de bon cœur et déclara, en vers, que ce n'était pas lui qui devait vénérer les dieux, mais que les dieux devaient le vénérer, lui, parce qu'il leur était supérieur : « les dieux et les hommes sauront un jour que je suis moi-même un dieu ». Néanmoins, le petit Bodhisatva, suivi d'une interminable escorte, fut porté au temple, en traversant les rues gaiement ornées. A peine était-il entré que les idoles sans vie se levè-
33 rent de leurs sièges et se jetèrent aux pieds * du Bodhisatva [1]. L'étonnement général que cet événement miraculeux produisit chez les spectateurs, hommes et dieux, fut partagé par la nature elle-même : la terre trembla ; une pluie de fleurs, descendit sur la terre et d'innombrables instruments de musique firent entendre d'eux-mêmes des sons délicieux.

Les mêmes sources racontent aussi l'épisode suivant. Lorsque l'enfant eut atteint l'âge requis pour commencer ses études, il fut conduit avec grande solennité à l'école. La splendeur qui sortait de lui était telle, que le maître d'école, Viçvâmitra, au moment où le jeune Bodhisatva entra dans la salle d'études, tomba la face contre terre, et il serait certainement resté dans cet état si un ange ne l'eût pris par la main et remis sur ses pieds. Les preuves que l'enfant donna de son habileté dans l'écriture, avant même que le maître eût eu l'occasion de l'instruire dans cet art, étaient tellement extraordinaires, que le maître d'école, qui, comme c'est d'ordinaire le cas avec les gens de sa sorte, était quelque peu vaniteux [2], s'écria, dans une stupéfaction profonde : « Celui-ci

1. Pour comprendre ceci, il faut se rappeler que, d'après les idées indiennes, les statues des dieux, bien qu'inanimées en elles-mêmes, peuvent être animées par le dieu qu'elles représentent.

2. La vanité était le péché mignon des maîtres d'école dans l'Inde.

est plus haut placé que tous les dieux ; il est incomparable, sans pareil dans l'Univers ! » Plus tard, lors des exercices de lecture, le pouvoir miraculeux du Bodhisatva ne se démentit pas non plus. Quand, par exemple, les écoliers disaient *a* on entendait le son *a-nityas sarvasaṁskârah* [3], « non permanent est tout ce qui est composé ». Si les élèves prononçaient *î* on entendait : *îtibahulan jagat*, « le monde est plein de misères ». De la même façon, chaque lettre de l'alphabet était suivie d'une parole édifiante et précieuse, tirée de la doctrine de celui qui serait plus tard le Buddha, de sorte que les âmes des 32,000 élèves, assis dans l'école, * furent prépa- 34
rées à recevoir plus tard les vérités salutaires que le Buddha devait prêcher.

### 5. — Mariage.

Lorsque le prince Siddhârtha eut atteint l'âge de seize ans environ, son père fit bâtir et meubler pour lui trois palais, un pour l'été, un pour la saison des pluies et un pour l'hiver [1]. Le premier avait neuf étages, le second sept, et le troisième cinq. On avait désigné 40,000 danseuses pour servir le prince. Le Bodhisatva passait agréablement son temps, tantôt dans un des palais, tantôt dans un autre, d'après la saison ; comme un dieu escorté de nymphes célestes, il était entouré et servi par des danseuses magnifiquement habillées, et réjoui par les accents mélodieux d'une musique invisible.

3. Nous ne pouvons expliquer que plus tard le sens exact du mot *Saṁskâra*. Qu'il suffise de remarquer ici qu'il a diverses significations dans le langage des simples mortels. Avec leur mépris ordinaire de la philologie, les métaphysiciens indiens (et non seulement ceux du Bouddhisme) ont mêlé ces significations et bâti ensuite sur ce mélange le château de cartes de leurs systèmes philosophiques.

1. D'ordinaire, les Indiens divisent l'année en six parties : printemps, été, saison des pluies, automne, hiver et saison froide. Les Bouddhistes, eux aussi, connaissent cette division ; mais autrefois ils divisaient l'année plutôt en trois parties : été, saison des pluies, hiver.

La femme principale du prince était nommée Yaçodharâ, destinée à devenir plus tard la mère de Râhula, et connue pour cette raison dans l'histoire comme « la mère de Râhula. » Au sujet de ce mariage, quelques-uns [2] racontent ce qui suit :

Les membres les plus influents de la famille des Çâkyas étaient un jour réunis dans la salle d'audience, afin de présenter leurs hommages au roi. Ils se permirent de rappeler à Sa Majesté la prophétie qui avait été faite lors de la naissance du prince, et de lui faire remarquer qu'il semblait préférable de le marier, afin que les joies du mariage le détournassent de l'état religieux. Le roi partagea complètement leurs vues et dit qu'il ne s'agissait plus que de trouver une fiancée digne du prinee. Il est vrai que chacun des cinq cents Çâkyas qui assistaient à l'audience, croyait que sa propre fille était justement la personne qui conviendrait, et ils ne négligèrent pas de le faire savoir au roi. Mais celui-ci répondit que le prince n'était pas facile à contenter et qu'il serait par conséquent préférable de le consulter d'abord lui-même sur cette affaire.

35 * On fit comme le roi le désirait. Les Çâkyas allèrent voir le prince et lui parlèrent de la chose. Le Bodhisatva demanda un délai d'une semaine pour pouvoir réfléchir. Bien que comprenant que l'amour et ses plaisirs sont une source inépuisable de toutes sortes de misères, il résolut de céder. Il rendit publique la résolution qu'il avait prise, et indiqua quelles vertus il exigeait de sa fiancée. Çuddhodona donna immédiatement au prêtre attaché à la cour la mission de chercher dans tout Kapilavastu une jeune fille possédant les qualités demandées ; elle pouvait appartenir indifféremment à l'une ou à l'autre des quatre classes ; Siddhârtha ne tenait pas au rang de la famille ou à la noblesse du sang, il se souciait uniquement des vertus de sa fiancée.

2. Les Bouddhistes septentrionaux ; d'après *Lalitav.* 155 et *Lebensbeschreibung*, 236.

Le prêtre s'acquitta de sa tâche et trouva enfin une jeune fille avec les qualités requises, dans la personne de Gopâ, fille du Çâkya Daṇḍapâṇi. Immédiatement, il communiqua le résultat de ses recherches au roi, qui, de plus, pour être sûr que la jeune fille désignée plairait au prince, imagina un moyen de s'assurer de l'inclination de son fils. Il fit fabriquer un grand nombre de bijoux, puis proclamer dans la ville, à son de clochette, que le prince ferait une distribution de ces objets à toutes les jeunes filles de la ville.

Au jour indiqué, les jeunes filles entrèrent dans la salle d'audience et reçurent, l'une après l'autre, des mains du prince un bijou; l'ayant reçu, elles s'empressèrent de s'éloigner, car aucune n'était en état de supporter la splendeur et la majesté des regards du Bodhisatva. Enfin, Gopâ parut, au moment où tous les bijoux venaient d'être distribués. Sans trouble, sans baisser les yeux, elle s'approcha, et, voyant qu'il ne restait plus rien pour elle, elle dit en riant : « Prince! qu'ai-je fait pour que vous me méprisiez? » — « Je ne vous méprise nullement », répondit Siddhârta, « mais vous êtes venue trop tard. » A ces mots, il prit de son doigt un anneau précieux et le lui tendit. « Prince », dit-elle, « est-ce que je suis digne de recevoir de vous ce bijou? » * — « Oui, 36
vous êtes digne de recevoir de moi tous les joyaux que je porte. » — « Non », reprit-elle, « nous ne voulons pas priver le prince de ces joyaux; nous aimerions mieux lui souhaiter un joyau de plus. » C'est ainsi que se développa une conversation [1], pendant que l'œil du prince se reposait un instant avec plaisir sur la belle Gopâ. Le roi, averti de cette scène par ses espions, fit demander à Daṇḍapâṇi la main de sa fille. Daṇḍapâṇi, issu d'une vieille famille noble, fit des objections, alléguant que, d'après une vieille coutume dans sa famille, il ne pouvait donner la main de sa fille à un jeune homme

1. L'auteur de l'édition pitoyable du *Lalitavistara*, publiée à Calcutta, n'a rien compris à cette conversation, si spirituellement imaginée ; le biographe tibétain (Schiefner, 236) non plus.

élevé d'une façon aussi efféminée et aussi peu exercé dans les arts de la guerre et de la paix que l'était le prince. Cette réponse déconcerta Çuddhodana ; mais le Bodhisatva le tranquillisa et déclara qu'il était prêt à entrer en lice contre tout homme qui s'offrirait. Immédiatement, le roi fit annoncer à son de clochette que le prince invitait tout homme à se mesurer avec lui, Siddhârtha, huit jours après la proclamation.

Au jour fixé, la joûte, pour laquelle cinq cents Çâkyas s'étaient annoncés, commença. La belle Gopâ, elle aussi, était présente, tenant à la main une banderole, qui devait orner le vainqueur du tournoi. Siddhârtha donna des preuves incroyables de son habileté dans les exercices des armes et du corps, et réussit à vaincre tous ses adversaires. Et ce ne fut pas seulement dans tous les exercices chevaleresques qu'il se montra sans égal, il manifesta une supériorité tout aussi étonnante dans tous les arts et sciences qui conviennent à un savant [2]. C'est à partir de ce moment que la haine et l'envie s'emparèrent de l'âme méchante du propre cousin de Sid-
37 dhârtha, * Devadatta, fils d'Amṛtodana [1], qui devait, plus tard, jouer un si vilain rôle dans la vie du Maître. Quant à Daṇḍapâṇi, après avoir vu des preuves si éclatantes de l'habileté du Bodhisatva, il lui accorda de bon cœur la main de sa fille. Gopâ épousa le prince et fut couronnée comme sa femme principale [2]. Avec elle et 84,000 autres femmes, Siddhârtha vécut dans le luxe et dans la joie.

2. De même, chez les anciens Islandais, les habiletés ou arts (*ithróttir*) dont un héros devait faire preuve, ne comprenaient pas seulement les exercices du corps, mais encore ceux de l'esprit. Le roi Harald en nomme huit : poésie, équitation, natation, marcher sur des souliers à neige, tirer de l'arc, ramer, jouer de la harpe, versification.

1. D'après les Bouddhistes méridionaux, il serait fils de Suprabuddha et frère de Yaçodharâ, voir Hardy, *M. of B.* 231. Sa mère s'appelait Godhî, d'après *Culla-Vagga,* 7, 3; chez Schiefner, 237, elle se nomme Devadattâ.

2. La façon dont il est parlé de Yaçovatî, autrement dite Yaçodharâ, dans *Lalitav.* 270, prouve qu'on la considérait comme la même personne que Gopâ. D'ailleurs, cela est dit expressément chez Schiefner, 236.

Un autre récit [3], au sujet du mariage, dit que Çuddhodana demanda à Suprabuddha, roi de Koli, la main de sa fille Yaçodharâ pour son fils Siddhârtha, mais reçut une réponse négative, Suprabuddha [4] ne voulait pas donner sa fille à un homme destiné à devenir moine. Mais la jeune fille elle-même déclara qu'elle ne voulait appartenir à nul autre qu'à Siddhârtha, dût-il se faire moine le jour qui suivrait la célébration du mariage. Toute opposition devenait donc inutile, d'autant plus que Çuddhodana, comme chef des Çâkyas, pouvait mettre en œuvre les moyens coercitifs. C'est ainsi que Yaçodharâ fut cédée par son père, bien malgré lui, et amenée par Çuddhodana à Kapilavastu, où elle fut mariée au Bodhisatva et couronnée comme sa femme principale. Les autres femmes du harem étaient filles des Çâkyas et des Kolyas [5] les plus haut placés.

* Pendant que le prince s'abandonnait au plaisir, il y eut 38
un jour des murmures dans le cercle de ses proches : « Siddhârtha s'abandonne entièrement au plaisir, sans apprendre aucun art. Si une guerre éclate, que fera-t-il? » Le roi fit appeler le Bodhisatva et lui communiqua ce que la famille disait : « Sire », répondit celui-ci, « faites annoncer dans la ville, tambour battant [1], que d'ici huit jours je montrerai mon habileté à mes parents. » C'est ce que fit le roi, et au jour indiqué, Siddhârtha donna des preuves tellement brillantes

3. Pris dans Hardy, *M. of B.* 152.

4. Suprabuddha est, chez les Bouddhistes du Nord, le père de Mâyâ (cependant d'après *Mahâvastu* I, 356, c'est Subhûti qui est le père de Mâyâ). Sa femme était Lumbinî, d'après laquelle a été nommé le bois Lumbinî bien connu. D'après la tradition méridionale, notre Suprabuddha est un frère de Daṇḍapâṇi; Hardy, *M. of B.* 137. Dans la langue de la mythologie, frère signifie « quelque chose d'analogue », ou « autre phase du même phénomène ».

5. Dans le *Latitav.* Koḍya, ce qui n'est qu'une différence d'orthographe.

1. Toutes les proclamations publiques ont lieu, chez les Bouddhistes du Nord, à clochette sonnante; chez ceux du Midi, à tambour battant.

de son extraordinaire habileté en douze arts que ses proches furent contents de lui [2].

### 6. — Présages de l'avenir

Il arriva un jour que le Bodhisatva sentit l'envie de faire un tour au parc et donna l'ordre à son conducteur de char [3] d'atteler la voiture. Chanda, le fidèle conducteur, exécuta l'ordre qui lui avait été donné : le char fut orné magnifiquement et attelé de quatre chevaux blancs pur sang, de race Sindhu. Le Bodhisatva monta dans le char, qui se dirigea du côté du parc.

C'est à ce moment que les dieux, sachant que le temps était proche où le Bodhisatva arriverait à la sagesse suprême, résolurent d'amener les apparitions qui devaient exercer une influence si profonde sur sa vie [4]. Ils firent de sorte qu'un
39 ange prît la forme * d'un vieillard tout près de la tombe, presque sans dents, à cheveux blancs, courbé et penché en avant, qui s'avançait péniblement, un bâton à la main. Les deux, le prince et le conducteur du char, aperçurent en même temps l'apparition. Le premier demanda : « Qu'est-ce que c'est que cet homme dont les cheveux semblent tout

2. Ce récit n'est évidemment qu'une variante de celui de la joûte avant le mariage.

3. Dans l'Inde, le conducteur du char avait à peu près le même rang que l'écuyer de notre moyen âge. Il est le fidèle compagnon de son seigneur et doit, par conséquent, être un homme cultivé, surtout dans la poésie. Il est, par conséquent, à la fois écuyer et ménestrel.

4. D'après le *Lalitav.*, les Dieux font encore mieux : par groupes, ils viennent voir le prince, afin de lui rappeler que le moment approche où il doit quitter le monde et l'exhorter à accomplir son œuvre de délivrance. Et non seulement les dieux agissaient ainsi ; des groupes de femmes, animées par les Buddhas des quatre points cardinaux, chantent des cantiques, lui rappelant ce qu'il a voulu et accompli pendant ses naissances antérieures. — Il n'est peut-être pas superflu de remarquer que les points cardinaux eux mêmes sont toujours représentés, chez les Indiens, comme des jeunes filles.

autres que ceux des autres hommes? » — « Altesse! » répondit Chanda, « c'est un vieillard, qui, courbé sous le poids des ans, sans force et joie de vivre, n'est plus capable de travailler et qui traîne ainsi une existence misérable. » Le prince redemanda : « Est-ce là une particularité de sa famille ou est-ce le sort de tout homme de devenir ainsi? » Et la réponse fut : « Tout homme, Altesse, est mis dans cet état par la vieillesse. » — « Malheur, malheur alors, si l'on naît, puisque tout homme doit s'attendre à une pareille fin! » s'écria le prince, et il retourna de suite chez lui, le cœur troublé. Le roi, étonné de ce que son fils fût revenu si tôt, voulut en savoir la cause, et, en apprenant que Siddhârtha avait vu un vieillard, il s'écria : « Alors il sera la cause de mon malheur! Procurez-lui des distractions, afin que la jouissance du luxe bannisse de son esprit toute pensée de devenir moine! » Après avoir parlé ainsi, il fit doubler le nombre des sentinelles et eut soin de les faire placer, dans toutes les directions, à une demi-heure de distance du palais.

Un autre jour que Siddhârtha eut pris de nouveau le chemin du parc, son regard rencontra un malade [1]. Renseigné par le conducteur du char comme la première fois, il retourna au palais le cœur troublé, et le roi Çuddhodana, apprenant ce qui était arrivé, prit encore plus de précautions et augmenta de nouveau le nombre des sentinelles, qui se trouvèrent placées à une distance de trois quarts d'heure.

* Quelque temps après [1], le prince alla de nouveau au parc 40
et vit alors, grâce à l'intervention des dieux, un cadavre. A l'aspect de cet objet hideux [2], il demanda une explication à

1. Chez Hardy, 154, et aussi dans le *Lalitav.*, on donne une description détaillée de l'horreur de la maladie; mais, dans les deux sources, la nature de la maladie est toute différente.

1. La source singhalaise de Hardy prétend que les apparitions étaient séparées par un intervalle de quatre mois; d'après les commentateurs du Dîgha-Nikâya, au contraire, tout se serait passé le même jour.

2. D'après le *Lalitav.*, il voit un enterrement; un groupe de parents et d'amis, pleurant, se lamentant, se frappant la poitrine des mains, suit un

Chanda. Les suites furent les mêmes que lors des deux rencontres précédentes, et le père, inquiet, plaça les sentinelles à une heure de distance.

Quand le prince se rendit pour la quatrième fois au parc, son œil découvrit une autre apparition, créée par l'intervention des dieux. C'était un moine, vêtu décemment, d'un regard modeste et d'un visage où l'on pouvait lire le repos de l'âme, qui continuait tranquillement son chemin. « Ami », dit Siddhârtha au conducteur du char, « qu'est ce que c'est que cet homme? » Or, le conducteur, à ce moment-là, ne savait pas encore ce que c'était qu'un moine, le Buddha ne s'étant pas encore montré dans cette qualité, mais, grâce à une inspiration surnaturelle, il put répondre que cet homme était un moine et dire en quoi consistait l'état monastique [3]. Aussitôt le prince se sentit très attiré par cette sainte vie et il continua tranquillement sa promenade dans la direction du parc, où il passa toute la journée. Après s'être rafraîchi en prenant un bain dans l'étang de lotus, il s'assit, après le coucher du soleil, sur un banc de marbre et se laissa mettre
41 ses habits de fête. Ses serviteurs * étaient placés autour de lui, tenant à la main des étoffes fines de diverses couleurs, des bijoux de toute sorte, des guirlandes, des parfums, des onguents, et s'occupaient à l'attifer richement.

cadavre, qui, enveloppé d'un linceul, est porté sur une bière en tête du groupe. Après avoir appris de Chanda l'explication de cette apparition, le prince s'écrie : « Misérable jeunesse, chassée par la vieillesse ! Misérable santé, chassée par toutes sortes de maladies ! Malheur à la vie, qui est si courte ! Comment un homme sensé peut-il s'attacher aux plaisirs du monde? Même sans la vieillesse, la maladie et la mort, la vie serait une charge ; combien plus maintenant qu'elle traîne à sa suite ces trois misères ! Eh bien ! retournons et réfléchissons sur la manière de nous en délivrer! »

3. Cette remarque rationaliste manque dans la tradition des Bouddhistes du Nord et est évidemment une interpolation, due à l'auteur de l'introduction du Jâtaka ou à l'un de ses prédécesseurs. L'excellent homme avait oublié, à ce moment, qu'il venait de raconter, quelques pages plus tôt, comment Kauṇḍinya et ses compagnons étaient devenus moines bien des années avant la prédication du Buddha.

Pendant que ceci se passait sur la terre, le roi du ciel, Indra, sentit que la place où il était assis s'échauffait. Prévoyant, par conséquent, qu'il viendrait bientôt quelqu'un qui le chasserait de son siège et voyant qu'on était en train d'orner le Bodhisatva, il appela Viçvakarman, l'artiste des dieux. « Viçvakarman », dit-il, « le prince Siddhârtha quittera à minuit sa demeure et renoncera au monde ; c'est pour la dernière fois qu'il revêt ses habits de fête. Rends-toi au parc et revêts ce grand homme d'ornements célestes. » Viçvakarman obéit et arriva instantanément au parc. Il parut sous forme d'un coiffeur, prit le turban de la main du coiffeur du prince et se mit à envelopper la tête du Bodhisatva, qui remarqua, dès le premier attouchement, que c'était la main d'un dieu, non d'un homme. Dès que la tête fut enveloppée, il sembla, par la réverbération du joyau placé au sommet du crâne[1], que chacun des morceaux d'étoffe qui formaient le turban fût composé lui-même de mille morceaux, et comme il y avait dix morceaux[2], le tout avait l'air d'être composé de dix mille morceaux. Et qu'on ne s'étonne pas que tant de petits morceaux d'étoffe fussent visibles sur un objet relativement aussi petit qu'une tête humaine : le plus grand des morceaux avait la grandeur d'une fleur de salsepareille, tandis que les autres n'étaient pas plus grands qu'une coriandre. La tête du Bodhisatva ressemblait à une grande rose d'eau, entourée d'un rets de filaments.

La toilette du Bodhisatva achevée, toutes sortes de danseurs et de prestidigitateurs commencèrent à montrer leurs tours, des brahmanes firent entendre leurs cris de triomphe et de bénédiction, des chanteurs entonnèrent des odes de fête et de louange, et au milieu de toutes ces démonstrations le prince monta sur son char magnifique.

1. Les Indiens appellent le soleil « le joyau du ciel ».

2. Le nombre ordinaire des directions est dix : les huits points cardinaux, le zénith, le nadir.

A ce moment, Yaçodharâ donna naissance à un fils [3].
42 * A peine le roi eût-il appris cette nouvelle, qu'il envoya un messager, pour avertir son fils de cette heureuse nouvelle. En l'apprenant, le Bodhisatva dit seulement : « Râhula est né, un lien est né. » Lorsque ces paroles furent rapportées à Çuddhodana, il dit : « A partir de ce moment mon petit-fils s'appellera le prince Râhula. »

Sur ces entrefaites, le Bodhisatva, qui était monté sur son char fit en grande pompe, avec un éclat magnifique, son entrée dans la ville. C'est à cette occasion qu'une jeune fille de famille princière, Gautamî la svelte [1], se tenant debout à l'étage supérieur de son château, contempla la beauté resplendissante du Bodhisatva, tandis qu'il faisait, avec son cortège, le tour de la ville. Entraînée par un sentiment d'admiration profonde, elle exprima son ravissement dans la strophe suivante :

Bienheureuse, en vérité, la mère,
Bienheureux, en vérité, le père,
Bienheureuse, en vérité, l'épouse,
Qui possède un mari comme celui-ci !

Le Bodhisatva entendit ces paroles et dit en lui-même : « Oui, le cœur du père et de la mère est heureux quand ils voient un pareil enfant. Le cœur de l'épouse est heureux de posséder un pareil mari. Mais comment *son propre cœur* trouvera-t-il le bonheur, la béatitude ? » Et comme son esprit commençait déjà à s'élever au-dessus du tourbillon des passions, il continua : « L'extinction du feu des passions, c'est là la béatitude [2] ; l'extinction du feu du péché et de l'aveuglement,

3. D'après une autre tradition, ce n'est pas la naissance, mais la conception de Râhula qui eut lieu dans la nuit pendant laquelle eut lieu le départ du Bodhisatva ; *Mahâvastu*, II, 159 ; *Tib. Leb.* 240.

1. *Mahâvastu*, II, 157, elle est nommée Mṛgî, la mère d'Ânanda.

2. Le mot *nibbuta*, employé dans le texte, en sanscrit *nirvṛta*, signifie aussi bien « éteint » et « tranquille » que « bienheureux ». Dans notre langue, cette sorte de jeu de mots est intraduisible.

c'est là la béatitude ; l'extinction de l'orgueil, de la vanité, et
de tous les fléaux et misères semblables, c'est là la béatitude.
Elle m'a donné une bonne leçon, car je m'en irai et je m'ef-
forcerai d'atteindre l'extinction (*nirvâṇa*). Dès aujourd'hui,
je m'arracherai à la vie domestique, je partirai, je deviendrai
moine et je chercherai le Nirvâṇa. Que ceci soit sa récom-
pense, pour la leçon qu'elle m'a donnée. » Et en disant ces
dernières paroles, il ôta son précieux collier de perles et
l'envoya en cadeau à Gautamî la svelte ; * celle-ci fut très 43
heureuse en le recevant, car la pauvre enfant croyait que le
prince Siddhârtha lui avait envoyé ce cadeau parce qu'il était
devenu amoureux d'elle [1].

### 7. — Fuite hors du palais.

Quand le prince eut atteint le palais au milieu d'un entourage splendide, il se jeta, pour trouver le repos, sur son lit magnifiquement orné. Immédiatement, des femmes, luxueusement habillées, dont les talents égalaient ceux des nymphes célestes, se mirent à exécuter un ballet, accompagné de chant et de harpes [2]. Et le Bodhisatva, dont le cœur s'était déjà détourné des concupiscences de ce monde, ne fut pas charmé par la danse, le chant et la musique des harpes, et ne tarda pas à s'endormir. Les femmes, de leur côté, remarquant que celui pour qui elles jouaient s'était endormi, jugèrent inutile de se fatiguer davantage, déposèrent les

1. Un événement semblable, lors d'une autre entrée du prince, est raconté dans la tradition septentrionale, à propos d'une autre jeune fille de la race des Çâkyas, dont le nom est incertain. A cette même occasion encore, une autre jeune fille, nommée Guptâ, aurait jeté du haut de la plate forme de son château un demi regard sur le prince. Toutes les deux furent placées par le roi dans le harem du Bodhisatva. Schiefner, *Lebensb.* II, 238.

2. D'après la tradition dans le *Lalitav.*, c'est lors de la rentrée du prince que le roi prend, pour la première fois, des précautions pour l'empêcher de s'enfuir, c'est lui aussi qui ordonne le ballet, pour que Siddhârtha, au milieu de la griserie du plaisir, n'entende pas la voix intérieure.

instruments et s'endormirent elles aussi. Seules, les innombrables lampes nourries d'huile parfumée, continuèrent à briller. Subitement, le Bodhisatva se réveille. Les jambes croisées, il s'assied sur son lit, voit ces femmes endormies, chacune avec son instrument à côté d'elle, les unes sont couchées insensibles, tandis que la salive leur sort de la bouche, d'autres ronflent, d'autres encore rêvent tout haut, d'autres sont découvertes et montrent leur nudité d'une façon indécente. Quand il vit comment la beauté de ces femmes s'était changée en laideur, son dégoût des plaisirs sensuels s'augmenta encore. La salle magnifique, aussi belle et aussi riche que la cour céleste d'Indra, lui parut un cimetière, plein de cadavres pourris, dispersés autour de lui. Vivre
44 sous l'empire des désirs sensuels, * aussi bien que dans le monde idéal et dans le monde éthéré [1], ne valait pas mieux, d'après lui, que de vivre dans une maison qui brûle. « Comme c'est triste! » s'écria-t-il, « comme c'est misérable! » et un désir irrésistible d'embrasser la vie religieuse s'empara de plus en plus de lui. « Maintenant ou jamais je dois entreprendre, en partant d'ici, le grand voyage », dit-il, et immédiatement il se leva, alla vers la porte et cria : « Qui veille? » — « C'est moi, seigneur », répondit Chanda. — « J'ai pris la résolution de partir d'ici et d'entreprendre le grand voyage, prépare mon cheval. » Chanda obéit et alla à l'écurie, afin de brider Kanthaka, la perle des chevaux. Pendant qu'il était occupé, l'animal intelligent avait compris que ce n'était pas pour une promenade ordinaire dans le parc, par exemple, qu'on le bridait, mais que son maître, cette nuit, avait l'intention de quitter sa demeure, afin d'entreprendre le grand voyage; et le cheval manifesta sa joie par un hennissement si bruyant, qu'il eût retenti certainement dans toute la ville, si les dieux n'avaient étouffé le bruit, de sorte que personne ne put l'entendre.

1. Nous reviendrons plus tard sur ces trois formes de l'existence.

Pendant l'absence de Chanda, le Bodhisatva eut envie d'aller voir son fils nouveau-né. Il se souleva par conséquent de son lit de repos et se dirigea vers la chambre à coucher de la mère de Râhula. Il ouvrit la porte. A la lumière de la lampe, il vit que la jeune mère dormait avec sa main sur la tête de l'enfant. Le Bodhisatva s'arrêta sur le seuil et dit : « Si je veux soulever l'enfant, je serai obligé de déplacer la main de la princesse ; alors elle se réveillera, et cela serait un empêchement pour mon départ. C'est pourquoi je ne reviendrai que plus tard, quand je serai devenu Buddha, pour voir mon fils. » Avec cette pensée, il redescendit de l'étage supérieur du palais vers la salle d'en bas. Quelques-uns disent que le prince Râhula était alors âgé d'une semaine, mais cela ne se trouve pas dans une autre source, qui mérite plus de confiance.

* Il y a un récit [1] qui raconte que le Bodhisatva, avant son 45
départ, alla voir son père, afin de lui demander la permission de partir. Au milieu de la nuit, il descendit de son palais et se plaça subitement sur la plate-forme du château de Çuddhodhana. A peine était-il là, que le château entier fut illuminé de sa présence. Le roi se réveilla et vit cette lumière, sur quoi il adressa la question à son chambellan : « Dis donc, chambellan, est-ce que le soleil s'est levé qu'il y a une telle lumière? » Le chambellan dit : « Sire! la seconde partie de la nuit est à peine passée, que les arbres et les murs jettent déjà leur ombre, par suite de la lumière solaire ; les rayons échauffent le corps, par suite de la chaleur qui sort d'eux. Des cygnes, des paons, des perroquets, des coucous, des canetons font entendre dans la matinée leurs cris joyeux. Cette splendeur, ô roi, est agréable, douce, réconfortante, bienfaisante, sans chaleur excessive. Sans aucun doute, le Guṇadhara [2] est venu, jetant ses rayons

1. *Lalitav.*, chap. XV; la substance du récit se retrouve dans *Mahâvastu*, II, 141 ss.

2. Ce mot est intraduisible, il signifie, en effet, aussi bien « détenteur des

sur les murs et les arbres. » Le roi regarde dans toutes les directions, et voit devant lui l'être brillant dans une pureté
46 immaculée ; il veut se lever de son lit, * mais il ne peut y parvenir : telle est l'impression que produit la puissance du Sage lumineux sur son propre père. Alors le fils, se plaçant devant le vieux roi, adresse la parole à celui-ci et demande que le roi, de même que les vassaux et les sujets de celui-ci, lui donne la permission de quitter la maison paternelle. Les larmes aux yeux, Çuddhodana essaye de le retenir et promet de donner à son fils tout ce qu'il pourrait souhaiter. Le Bodhisatva reprend, d'une voix aimable : « Je demande, Sire, quatre dons. Si vous pouvez me les donner, je resterai ici, maintenant et à jamais. Je demande, Sire, que la vieillesse ne s'empare pas de moi, afin que je reste toujours jeune et beau. Je demande une santé inaltérable, troublée par aucune maladie. Je demande à vivre éternellement, sans jamais mourir. Je demande que ma prospérité ne soit jamais troublée par aucune adversité. » Le roi, entendant ces paroles, fut profondément affligé : « C'est en vain, Prince, que tu me demandes ces choses; il n'est pas dans mon pouvoir de les accorder. » Le fils reprit : « Sire, si vous ne pouvez m'accorder ces quatre souhaits, accordez-moi alors un seul privilège : celui d'être délivré de la nécessité de renaître continuellement. » En entendant ces paroles, le père réprima son amour, arracha de son cœur l'affection qu'il avait pour son fils, et, se maîtrisant, il dit : « Mon fils, l'œuvre de la délivrance que tu vas accomplir pour le salut du monde [1], mérite d'être

propriétés » que « propriétaire de bonnes propriétés ». Il est synonyme de *guṇeça*, « seigneur des propriétés », et c'est là un des attributs du dieu solaire, considéré comme être suprême ; c'est ainsi qu'on lit *Çvetâçvatara Upanishad*, 6, 14, ss. : « tout emprunte de la lumière à sa lumière ; *il* est un phénix au milieu de cet univers ; il est le fabricateur de tout, celui qui voit tout, la source de tout, l'auteur du temps, le seigneur des propriétés, etc. »

1. Chez les Indiens, le grand Libérateur du monde est le Dieu solaire. Il est le vainqueur de l'empire des Ténèbres, il est « la porte de la Délivrance » (*mokshadvâram apâvṛtam*), il est le modèle lumineux proposé à l'humanité,

crue. Va, que ta volonté se fasse, que ton désir s'accomplisse! » — Puis, le Bodhisatva retourna à son propre palais et s'assit sur son lit de repos, sans que nul ne se fût aperçu de son départ ou de son retour.

* D'après l'autre récit, le même que celui qui nous décrit 47
les pensées du Bodhisatva, lorsqu'il se tint sur le seuil de la chambre où dormait la mère de Râhula avec son enfant, il retourna de là vers l'étage supérieur du palais. Il alla immédiatement dehors, à l'endroit où son cheval Kanthaka[1] se trouvait prêt. « Kanthaka », — c'est ainsi qu'il parla à l'animal — « tu dois me sauver pour cette seule nuit; de ce qui va se passer dépendra si je deviendrai un Buddha qui sauvera les dieux et les hommes. » En disant ceci, il sauta sur le dos du cheval. L'animal, du cou à la queue, avait une longueur de 18 pieds; sa hauteur était en proportion; l'animal était très fort, rapide, et blanc comme neige. S'il avait henni ou piaffé, il eût fait un bruit qui eût retenti dans toute la ville; mais les dieux, par leur puissance, étouffèrent le bruit, de sorte que nul ne put l'entendre. Au moment où le Bodhisatva lui-même s'assit sur le cheval excellent, il donna à Chanda l'ordre de se retenir à la queue, et c'est ainsi qu'à minuit ils arrivèrent à la grande porte. Or le roi, craignant que son fils n'essayât de s'échapper un jour ou l'autre par la porte de la ville, s'était arrangé pour qu'aucun des deux battants ne pût être ouvert par moins de mille hommes. Le Bodhisatva était cependant tellement vigoureux qu'il possédait la force de dix mille millions d'éléphants ou de cent mille millions d'hommes. Il dit en lui-même : « si la porte ne s'ouvre pas, je soulèverai Kanthaka avec mes

pour qu'elle anéantisse toute obscurité, impureté et saleté, aussi celle de l'esprit et de l'âme. Car la lumière, la sagesse, le bien moral et la blanche innocence sont identiques pour l'Aryen, de même que l'obscurité, l'illusion, la saleté morale et la noire méchanceté sont identiques.

1. Dans le mauvais sanscrit des Buddhistes septentrionaux : Kaṇṭaka ou Kaṇṭhaka.

genoux, et je sauterai, ayant toujours Chanda attaché à la queue du cheval, par dessus le mur de la ville, haut de dix-huit pieds. » Et Chanda pensa : « si la porte ne s'ouvre pas, je prendrai le jeune prince sur mon dos, j'enlèverai Kanthaka de mon bras droit [2], et, tenant ainsi l'animal suspendu sous mon bras, je sauterai par dessus le mur de la ville. » Le cheval, de son côté, pensa : « si la porte ne s'ouvre pas, je sauterai par dessus le mur, avec mon maître sur mon dos et
48 Chanda * suspendu à ma queue. » Sans aucun doute, tous les trois eussent accompli leur projet, si la porte était restée fermée ; mais ce ne fut pas nécessaire : un ange, placé à la porte, l'ouvrit.

Ce fut à ce moment que Màra, le Malin, parut, afin de déterminer le Bodhisatva à revenir sur ses pas ; debout dans l'espace, il lui cria : « Seigneur ! ne quittez donc pas votre demeure pour devenir un moine errant. D'ici huit jours, on vous donnera la souveraineté de la terre entière, de ses quatre parties et de ses 2000 îles. Revenez, Seigneur ! » — « Qui êtes vous ? » demanda le prince. — « Je suis le Vaçavartin » [1], fut la réponse. — « Tentateur », répondit le Bodhisatva, « je sais que la souveraineté universelle m'est destinée, mais je ne m'en soucie pas ; au milieu des acclamations des créatures, je veux devenir un Buddha ». Le Diable répondit : « Dès ce moment j'éveillerai chez vous, dès que vous penserez à moi, les idées de plaisir sensuel, de haine et de cruauté » ; et depuis ce moment, épiant un moment favorable [2], il suivit

2. Nous pouvons en conclure que Chanda devait avoir une stature gigantesque, de 50 pieds au moins.

1. Le mot signifie aussi bien « soumis » que « potentat ». Chez les Bouddhistes, *vaçavartin*, pali *vasavatti*, est devenu un surnom habituel de Satan, et en même temps le nom habituel d'un séraphin ou archange, que nous rencontrerons plus tard. Comparer la note 3 ci-dessous.

2. Le mot *otâro*, employé dans le texte, est, à cause de son équivoque même, beaucoup plus clair que notre traduction : il signifie aussi bie *occasus*, coucher (du soleil), qu'*occasion*.

le Bodhisatva comme son ombre [3]. Et le Bodhisatva, mépri-sant la domination terrestre * et la rejetant loin de lui, comme 49
un crachat, quitta la ville en grande pompe [1]. Ceci se passa le jour de pleine lune du mois d'Âshâḍha (actuellement juin-juillet), au moment où la lune se trouvait dans la constellation Uttara Ashâḍhâ.

Après avoir continué sa chevauchée pendant un certain temps, le prince sentit naître en lui le désir de jeter un dernier regard sur la ville qui lui avait donné le jour. A peine cette pensée s'était-elle présentée à son esprit, que la terre prévint son désir, tourna sur elle-même comme la roue d'un potier et lui procura ainsi, sans qu'il eût besoin de se retourner, la vue de la ville. C'est ainsi que le Bodhisatva put jeter son regard sur la ville qui était devant lui. Il désigna l'endroit où il se trouvait comme l'endroit où devait s'élever plus tard le sanctuaire, fondé en commémoration du retour de Kanthaka [2], remit son cheval dans la direction qu'il devait pren-

3. Dans le *Lalitav.*, ce n'est pas Mâra, mais le fidèle Chanda, qui essaye de retenir son maître. Il lui rappelle que, d'après la prophétie, la souveraineté universelle ne peut lui échapper, dépeint les jouissances d'un prince dans les plus magnifiques couleurs et insinue que le temps du renoncement au monde ne sera venu que lorsque la vieillesse les aura rendus tous les deux incapables de jouissances. Tout cela est en vain ; le prince est inébranlable et répète l'ordre de préparer le cheval. — Le lecteur attentif aura remarqué que Chanda, suspendu en arrière à la queue du cheval, n'est autre chose que l'ombre qui suit le corps. En effet, *chanda* signifie « apparence », et aussi « plaisir, volonté », cette dernière signification coïncidant justement avec celle de *vaça*. Donc, Mâra, qui, pour des raisons que nous indiquerons plus tard, s'appelle « le Plaisir », est au fond identique avec Chanda, et la signification primitive de *Vaçavartin* est par conséquent « serviteur soumis, suivant, flatteur ». Si, dans le dialogue donné dans le texte, le Diable, à la question « qui êtes-vous ? » répond « votre humble serviteur », le tout devient beaucoup plus spirituel et l'apostrophe qui suit : « séducteur » ou « tentateur » a beaucoup plus de signification.

1. Ce détail expressément ajouté « en grande pompe » ou « au milieu de grands hommages », complètement déplacé ici, à ce qu'il semble, est une nouvelle preuve de la fidélité avec laquelle les auteurs ont conservé les traits primitifs de la légende, même quand ils ne la comprenaient plus.

2. Ceci ne s'accorde pas bien avec ce qui suit, mais est conforme au récit

dre pour continuer son chemin, et s'avança de nouveau en grande pompe, entouré d'une splendeur et de magnificences extraordinaires. Devant lui, les dieux et les anges portaient soixante mille flambeaux brillants, autant en arrière, à droite et à gauche. D'autres soutenaient d'innombrables flambeaux dans toutes les régions de l'horizon, tandis que d'autres encore, pour l'honorer, répandaient des parfums célestes, des couronnes de fleurs, des poudres odoriférantes, et que l'espace entier était rempli de roses célestes, comme si c'étaient des gouttes d'eau dans la saison des pluies [3]. Des harmonies célestes se faisaient entendre, et le bruit des milliers et des milliers d'instruments était si fort, qu'on eût cru entendre l'écho du tonnerre dans les ravins des monts Yugandhara, ou le mugissement des vagues au milieu de l'Océan.

50 * Entouré de toute cette splendeur, le Buddha traversa dans une nuit trois royaumes et parcourut une distance de trente heures (yojanas) ; enfin, il arriva au bord du fleuve Anomâ (c'est-à-dire : celui qui n'est pas le plus bas, le plus élevé). On pourrait demander si le cheval n'eût pas été en état de parcourir plus de chemin pendant ce temps donné ; à cela on répond : il en était certainement capable, car il aurait pu marcher d'un bout de l'horizon à l'autre pendant l'intervalle entre le déjeuner et le souper. Mais pendant ce voyage, l'animal était obligé de se frayer un chemin à travers un amoncellement de fleurs et de couronnes, jetées du ciel par les dieux et les anges, amoncellement qui allait jusqu'au genou ; et voilà pourquoi il ne put parcourir qu'une distance de 30 heures.

Au bord du fleuve, le Bodhisatva s'arrêta et demanda à

du *Lalitavistara;* d'après cette version, en effet, le prince, après une course de six heures, descend de cheval à l'aube du jour, remercie les dieux de ce qu'ils ont bien voulu l'escorter, ôte ses bijoux et les donne à Chandaka et lui ordonne de retourner à la ville avec le cheval. A l'endroit où cela eut lieu, on bâtit plus tard un sanctuaire, en commémoration du « retour de Chanda ».

3. Les pluies commencent dans l'Inde septentrionale au mois d'Âshâḍha.

Chanda : « Quelle est cette rivière ? » — « L'Anomâ, Altesse ! » répondit l'écuyer. — « Hé bien, ma propre résolution de quitter le monde s'appellera *anoma* (sublime) », en disant ces paroles, il poussa son cheval en avant, de sorte que celui-ci sauta à travers du fleuve. Le Bodhisatva descendit alors du cheval, et, se tenant debout sur le sable argenté de la rive, il dit à son compagnon : « Ami Chanda ! prends ces bijoux, et aussi Kanthaka, et pars ; je vais me faire moine. » Son fidèle suivant ayant exprimé le désir de devenir, lui aussi, un moine, le Buddha le repoussa, disant : « Non, ce n'est pas là ta vocation ; pars ! » — Jusqu'à trois fois il répéta cet ordre ; et, après avoir confié ses bijoux et le cheval à Chanda, il pensa : « Cette riche chevelure ne convient pas à un moine ; il ne serait pas non plus convenable que le Bodhisatva se fît couper les cheveux par un autre ; c'est pourquoi je les couperai moi-même avec mon épée. » Sur quoi, il prit son épée de la main droite, sa chevelure de la main gauche, de cette manière il se coupa les cheveux si courts qu'ils n'eurent qu'une longueur de deux pouces et couvrirent ainsi sa tête, bouclés vers la droite. Pendant toute sa vie, sa chevelure conserva cette longueur ; * la moustache eut une longueur 51
correspondante. Jamais, depuis ce jour là, il n'eut besoin de se tailler les cheveux ou la barbe.

Le Bodhisatva prit la chevelure avec le bijou du sommet de la tête et la jeta dans l'air, en se disant : « Si je suis destiné à devenir un Buddha, qu'alors ma chevelure reste suspendue dans le vide ; sinon, qu'elle retombe par terre ! » La chevelure s'éleva dans l'air, à la hauteur d'un *yojana*, et resta ainsi suspendue. Indra, le roi du ciel, voyant cela, l'intercepta dans une boîte en or, et fonda, dans son paradis, le sanctuaire du Bijou du sommet de la tête. C'est ce qui est exprimé dans les vers :

La chevelure, parfumée d'un baume odoriférant,
Le plus sublime des êtres la coupa et la lança en l'air,

Où Indra à mille yeux la saisit respectueusement
Dans une boîte à bijoux, toute en or [1].

Puis, le Bodhisatva pensa : « Ces vêtements de fine mousseline de Bénarès ne conviennent pas à un moine. » Il n'avait cependant pas d'autres habits pour se vêtir. C'est ce que comprit un de ses anciens compagnons, du temps du Buddha Kaçyapa. Il s'appelait l'Archange Ghaṭîkâra, et il ressentait pour son ancien camarade [2] une amitié qui n'avait pu s'affaiblir pendant les milliers d'années qui s'étaient écoulés entre l'apparition des deux Buddhas. Voyant que son camarade avait quitté sa maison et ses biens pour se faire moine, il résolut d'aller le trouver et de lui apporter tout ce dont un moine a besoin :

Trois vêtements et un pot à aumônes,
Un couteau, une aiguille, une ceinture,
De plus, un filtre, ce sont là les huit
Objets nécessaires à un moine mendiant.

Ces huit objets, formant tout l'équipement d'un moine, furent apportés par l'Archange au Bodhisatva [3]. Le Bodhi-
52 satva * revêtit l'habit religieux et ordonna à Chanda de partir,

1. Le récit du *Lalitav.* est plus court et un peu différent : « Le Bodhisatva, comprenant qu'une riche chevelure ne s'accorde pas avec l'état monastique, coupa sa chevelure avec son épée et la jeta en l'air. En signe de respect, elle fut saisie par les dieux, et jusqu'à ce jour, ils célèbrent une fête en souvenir de cet événement. A cet endroit on fonda également un sanctuaire, connu sous le nom de la Saisie de la Chevelure. »

2. Dans sa préexistence sous le nom de Jyotipâla. L'histoire des deux amis est racontée, entre autres, dans *Mahâvastu*, I, 319.

3. Le récit du *Lalitav.* diffère de nouveau quelque peu : « Puis le Bodhisatva comprit que l'état monastique et les vêtements de fine mousseline de Bénarès ne s'accordent pas entre eux, et qu'il serait bon qu'il se procurât des vêtements grossiers de couleur brune (*kâshâya*). Les dieux, comprenant ce qu'il lui fallait, envoyèrent un ange, sous la figure d'un chasseur, habillé de serge grossière. Immédiatement, le prince lui offrit ses propres vêtements en échange. L'échange se fit, à l'endroit où se trouve encore le sanctuaire de la Réception des habits grossiers. » — Récit identique pour les détails principaux dans *Mahâvastu*, II, 195, et *Buddhacarita*, V, 60.

en lui disant : « Chanda ! salue, en mon nom, mon père et ma mère. » Chanda, s'inclina humblement devant le Bodhisatva et partit. Le cheval Kanthaka, qui avait entendu les paroles que son maître échangeait avec Chanda, s'éloigna à pas lents, car il avait la conviction qu'il ne reverrait jamais son maître. L'animal ne put maîtriser sa douleur; son cœur se brisa et il mourut. Admis, après sa mort, dans le paradis, il y prit la forme d'un ange, nommé Kanthaka. Par la mort du cheval, le chagrin que Chanda avait ressenti lors de la séparation de son maître, redoubla, et, accablé de douleur, il retourna à la ville en versant de chaudes larmes.

Il y a une autre tradition [1], d'après laquelle Chanda revint avec Kanthaka et les bijoux du prince à Kapilavastu. Là, il y avait grande affliction au sujet de la disparition du prince. On demanda à Chanda s'il ne serait pas possible de ramener le Bodhisatva, mais Chanda répondit, d'un ton décidé : « Non, aucun effort ne réussira; le prince montre trop de constance. » Les bijoux que Chanda avait rapportés furent donnés à la fin à Bhadrika, Mahânâman et Aniruddha [2], princes de la race des Çâkyas et parents de Siddhârtha. Mais ces bijoux n'étaient destinés qu'à celui dont le corps pouvait porter l'équipement complet de Nârâyaṇa, et ni Bhadrika, ni les deux autres, ne pouvaient porter à eux seuls l'équipement complet de Nârâyaṇa. Comme nul ne pouvait, porter ces bijoux, la matrone Gautamî se dit : « Tant que je verrai ces bijoux, je sentirai dans mon cœur la douleur de la séparation; c'est pourquoi je les jetterai dans l'étang. » Elle mit son projet à exécution, et encore de nos jours on appelle

1. *Lalitav.*, 282, et *Mahâvastu*, II, 189 ss. Après son arrivée à Kapilavastu, le cheval meurt de chagrin et renaît comme une divinité dans le ciel, sous le nom de Kaṇṭhaka, où il est vu par un disciple du Buddha, Maudgalyâyana le Grand, lors d'une des nombreuses visites que celui-ci fit à la demeure des dieux. Comp. aussi *Vimâna-Vatthu*, p. 81.

2. Appelé ailleurs Anuruddha, ce qui est du reste son nom constant chez les Bouddhistes méridionaux.

cet endroit « l'étang des bijoux ». Au nom du Bodhisatva, Chanda adresse des paroles de consolation aux femmes affli-
53 gées, et particulièrement à Gopâ. * Il encourage égalcment le cheval Kanthaka et lui assure, que, par suite de ses bonnes œuvres, il mènera un jour une vie délicieuse au paradis, parmi les nymphes célestes [1].

---

D'après la tradition, le Bodhisatva était âgé de vingt-neuf ans lorsqu'il sortit de Kapilavastu.

### 8. — Vie comme moine errant.

Le Bodhisatva avait donc revêtu l'habit religieux. Très heureux dans son nouvel état, il établit sa demeure pendant une semaine dans un bosquet de manguiers, nommé Anupiyâ, près du hameau Anupiyâ [2], dans le pays des Mallas. Puis il alla plus loin et arriva, après avoir parcouru en un seul jour la distance de trente heures (*yojanas*) à pied, à Râjagṛha, la capitale du Magadha. Lors de son apparition, pour mendier de maison en maison, toute la ville fut mise sens dessus dessous, comme si le dieu de la richesse et chef de la région du Nord fût entré dans la ville, ou comme si le prince des Titans [3] eût fait son entrée au ciel. Les agents de police rapportèrent au roi, nommé Bimbisâra, ce qu'ils

1. Un détail de la tradition septentionale (mentionné chez Schiefner, 243, mais manquant dans le *Lalitav.*) s'accorde avec le récit des Méridionaux : on dit que le cheval, après son retour dans la ville, serait mort de douleur en entendant les lamentations des femmes.

2. Cette localité semble identique à celle nommée Anupamâ chez Schiefner, 252.

3. D'ordinaire, chez les Bouddhistes méridionaux, cette expression désigne Râhu, la personnification de l'éclipse. Le récit correspondant du *Lalitav.* 297 porte : « le roi des dieux, Indra (Çakra) ». Cependant le même *Lalitav.*, 299, nomme Râhu, à côté d'autres personnages, parmi lesquels Indra.

avaient vu, en ajoutant : « Majesté ! un être qui a tel et tel signalement, parcourt la ville pour mendier, mais nous ne savons si c'est un homme, un être souterrain ou un génie. »
Le roi, qui voyait le Grand Homme [1] * du haut de l'étage 54
supérieur de son château, fut rempli d'étonnement et ordonna à ses agents de partir et d'observer soigneusement l'étranger. « Si c'est un être céleste », dit-il, « il ira à travers l'air ; si c'est un être souterrain, il s'enfoncera sous terre ; si c'est au contraire un homme, il mangera la nourriture qu'il vient d'obtenir en mendiant. »

Pendant ce temps, le Grand Homme, avait, en effet, recueilli quelque nourriture en mendiant, et comprenant que cela suffisait à son entretien, il quitta la ville par la même porte par où il était entré, se mit à l'ombre du rocher Pâṇḍava, le visage tourné vers l'Orient, et prit là son sobre repas. La nourriture qu'il venait de recueillir lui plaisait si peu, que les morceaux lui tombaient de la bouche. Cette pitance qu'autrefois il eût à peine regardée, bien loin d'y goûter, lui déplaisait tellement, qu'il en devint tout triste. Mais il essaya de se contenir et s'adressa à lui-même la réprimande suivante : « Siddhârtha, jadis, un jour que, chez toi, où il y avait un tel luxe de table, tu venais de manger un mets parfumé et exquis, tes yeux tombèrent sur un mendiant déguenillé, et tu pensais : quand viendra le jour où moi aussi, aussi mal vêtu que celui-ci, je serai obligé de gagner ma vie en mendiant? — Eh bien, ce jour est arrivé. Ce n'est que pour cela, en effet, que tu as quitté ta maison et tes biens. Pourquoi es-tu donc maintenant si déprimé ? » — Il retrouva ensuite son calme ordinaire et termina son repas.

Les agents de police ne manquèrent pas de rapporter au roi ce qu'ils avaient vu. Immédiatement, Bimbisâra quitta la

1. *Mahâpurusha*, expression intraduisible, le mot *purusha*, personne, individu, mâle, s'appliquant aussi à l'esprit, et à l'Esprit suprême. Un des noms des plus habituels de Nârâyaṇa-Vishṇu est Purushottama, le plus sublime des *purushas*.

ville et se dirigea vers le Bodhisatva, dont la tenue et les manières le charmèrent tellement, qu'il lui offrit tout ce dont il pouvait disposer comme roi. Mais le Bodhisatva répondit : « Roi ! je ne recherche pas des plaisirs mondains ou des jouissances charnelles. Ce n'est pas en vue de cela que je suis parti de chez moi, mais afin d'obtenir la sagesse suprême. » Lorsque le roi, après des efforts répétés, ne put convaincre le Bodhisatva, il dit : « Soit ! vous deviendrez un Buddha, je
55 n'en doute pas; mais faites moi la grâce * de visiter mon empire le premier, dès que vous aurez obtenu cette dignité ! » Et le Bodhisatva promit de faire ainsi [1].

Une tradition des Septentrionaux raconte ce qui suit, au sujet de cette rencontre mémorable et de ce qui précéda l'apparition du Bodhisatva à Râjagṛha. Après avoir pris l'habit monastique, il se rendit d'abord vers la cabane de la brahmane Çâkî, qui le reçut hospitalièrement. Puis il reçut l'hospitalité de la recluse brahmane Padmâ, puis celle du grand sage Raivata; enfin, celle d'un personnage dont le nom est douteux. En avançant ainsi, il finit par arriver à Vaiçâlî, ville célèbre par son luxe, qui sera mentionnée encore souvent dans cette histoire [2]. Dans cette ville demeurait un certain sophiste, nommé Ârâla (Âḷâra) Kâlâma. Cet homme avait trois cents disciples et était placé à la tête d'une communauté assez nombreuse, de tendance nihiliste. Sa doctrine, conçue surtout en vue de jeunes gens de bonne famille, se distinguait par une clarté superficielle, de sorte qu'elle était facile à pénétrer, pour tout individu quelque peu doué. C'est chez ce professeur que le Bodhisatva alla se

1. La rencontre de Bimbisâra et du Bodhisatva est décrite avec plus de détail dans une autre source, à laquelle l'introduction aux Jâtakas renvoie expressément. Cette rédaction plus détaillée est probablement la source de Bigandet, I, 69; comp. aussi Hardy, *M. of B.*, 164.

2. D'après *Mahâvastu*, II, 195, le Buddha se rend de suite à l'ermitage du voyant Vasiṣṭha, et de là à Vaiçâlî, chez Ârâḍa Kâlâma et Udraka. On trouve un récit à peu près identique dans *Buddha-carita*, X-XII.

présenter comme élève, et Ârâla Kâlâma acquiesça à son désir, en disant : « C'est bien, Gautama [3], mets-toi à l'étude de ma doctrine de la Vertu, dans laquelle un jeune homme de bonne famille peut faire de grands progrès sans se donner beaucoup de peine. » Le Bodhisatva avait le désir de s'instruire, du zèle et de l'intelligence, de sorte qu'il saisit en peu de temps le sens de la doctrine. Dès que le sophiste eut acquis la certitude que son élève était aussi fort que lui-même, il lui proposa avec bienveillance de se mettre avec lui à la tête de la secte. L'offre fut acceptée, mais après peu de temps le Bodhisatva comprit que le système d'Ârâla ne conduisait
pas à la délivrance. * C'est pourquoi il quitta Vaiçâlî, tra- 56
versa le Gange et entra dans le royaume de Magadha. Après avoir erré pendant quelque temps, il fixa sa demeure dans le voisinage de la capitale Râjagṛha, près du rocher Pâṇḍava. Lorsque, de grand matin, dans son habit grossier et tenant le pot à aumônes à la main, il entra dans la ville pour mendier, le charme de son extérieur, de sa démarche, de ses manières, la modestie à la fois et la dignité de son attitude, attirèrent tellement l'attention, que les habitants étonnés se demandèrent quel être supérieur il pouvait bien être. Le roi Bimbisâra vit le moine du haut de son château, et envoya des agents pour suivre ses traces. Dès que les agents eurent apporté la nouvelle que l'étranger se tenait près du rocher Pâṇḍava, le roi sortit de la ville avec une grande suite. Arrivé en présence du moine, il se jette respectueusement dans la poussière, devant ses pieds, et lui offre la moitié de son empire. Le Bodhisatva refuse : la royauté ne peut avoir aucun charme pour celui qui a quitté ses biens pour chercher la paix de l'âme. Le roi ne put réprimer un sentiment de commisération en pensant qu'un homme si jeune et

3. Nous trouvons ici le premier exemple d'un fait constant dans le *Lalitav.*, à savoir : que le Bodhisatva, dès qu'il est devenu moine, est salué du nom de Gautama par des gens qui le voient pour la première fois et qui savent par conséquent *ce qu'il* est, mais non *qui il* est.

si beau serait destiné à dépérir sous les misères de la vie monastique, et il dit de nouveau : « Restez chez moi ; tout ce qui peut flatter les sens et ravir le cœur, je vous le donnerai. » Tout en le remerciant, le Bodhisatva refuse cette offre obligeante : il ne se soucie pas de toutes ces vaines jouissances, aussi passagères que les nuages, aussi inconstantes que le vent ; de ces plaisirs qui éveillent une soif inextinguible et qui ne sont pourtant pas en état de la satisfaire, de même que l'eau salée ne fait qu'augmenter la soif de celui qui la boit. Après qu'il eut fini de parler, le roi lui demanda d'où il venait et qui étaient ses parents. « Roi ! » fut la réponse, « je suis originaire de Kapilavastu, la capitale florissante des Çâkyas. Çuddhodana est mon père. Afin d'atteindre à la vertu j'ai embrassé l'état religieux. » Bimbisâra ne s'efforce plus de retenir son interlocuteur ; il demande seulement que le Bodhisatva, après avoir atteint l'état de Bouddha, veuille bien visiter Magadha, et retourne à la ville après un salut très respectueux.

Le Bodhisatva recommença à errer à travers le Magadha
57 * et arriva après quelque temps chez les professeurs Ârâla-Kâlâma et Udraka, fils de Rama [1]. Sous leur direction, il s'exerça dans les différents degrés de méditation abstraite, mais il s'aperçut bientôt que cette sorte d'exercice ne menait pas à la vraie sagesse et ne donnait aucun résultat satisfaisant [2]. Comme il avait l'intention de commencer le Grand

1. Dans le *Lalitav.* Rudraka, mais, d'après le *Mahâvastu* et la forme tibétaine, c'est une faute ; comp. Schiefner, 313. Ârâla s'appelle en pali Âlâra ; la première forme s'écrit réellement *ârâḍa*, mais le *ḍ* a à peu près le son de notre *l*.

2. D'après le *Lalitav.*, Udraka (Rudraka) demeurait à Râjagṛha. On nous dit que, très différent en cela d'Ârâla à Vaiçâlî, il était un maître populaire. Il n'avait pas moins de 700 disciples, et était placé à la tête d'une communauté nombreuse, à laquelle il prêchait une doctrine ayant pour dogme fondamental le « non-conscient qui n'est pourtant pas inconscient ». Il attirait un grand concours de peuple et jouissait même d'une certaine réputation parmi les savants ; il devait probablement ces deux succès, au moins en grande mesure,

Exercice afin de montrer aux dieux et aux hommes sa force indomptable, il partit pour Uruvilvâ [3], pays qu'il jugea charmant, de sorte qu'il s'y établit et commença le Grand Exercice.

Ce fut là que les Cinq, dirigés par Kauṇḍinya, dont il a été question lors de la prophétie qui eut lieu peu après la naissance du prince, rencontrèrent le Bodhisatva [4]. Ce furent, en dehors de Kauṇḍinya : Açvajit, Vâshpa, Mahânâman et Bhaḍrika [5].

### * 9. — Période d'Ascétisme a Uruvilva. Événement près de la 58
### rivière Nairanjana.

Six ans se passèrent ainsi, tandis que le Bodhisatva à Uruvilvâ s'abandonnait aux méditations les plus abstraites et les plus profondes. Il résolut alors de s'imposer une dure pénitence, consistant en un jeûne tellement sévère qu'il ne prenait qu'un seul grain de sésame ou de riz par jour. A la

à l'incompréhensibilité absolue de sa dogmatique. Il était très fort en formules de méditation ingénieuses et assez compliquées et avait un talent incontestable de prédicateur. C'était surtout sa connaissance pratique de la prédication qui amena le Bodhisatva à chercher son enseignement. Quand il fut avéré que le disciple était aussi fort que le maître, celui-ci lui proposa de se mettre avec lui à la tête de son troupeau. C'est ce qui se fit.

3. En pâli : Uruvelâ.

4. D'après la tradition septentrionale, les Cinq, appelés d'ordinaire les Cinq Bienheureux, suivaient les leçons d'Udraka, fils de Râma. En voyant que Gautama s'était approprié sans peine ce qu'ils avaient cherché si longtemps sans beaucoup de fruit, et convaincus qu'il deviendrait un jour un grand maître, ils résolurent, lorsque Gautama quitta Udraka, peu satisfait de son enseignement, de suivre son exemple et de s'attacher à lui. Ils partirent avec lui pour Gayâ et de là pour Uruvilva. Version un peu différente chez Schiefner, 243.

5. En pali : Assaji, Vappa, Mahânâma et Bhaddiya; Hardy, *M. of B.*, 165. Dans l'introduction aux Jâtakas les noms sont passés sous silence, peut-être exprès, car Mahânâman et Bhadrika jouent un tout autre rôle dans les écrits sacrés des Bouddhistes et n'ont été convertis que beaucoup plus tard, comme on le racontera dans la suite. On a déjà vu plus haut, lors du récit du retour de Chanda, qu'ils étaient Çâkyas.

fin, il se refusa même cette nourriture insignifiante. Heureusement, les anges lui versèrent de la force à travers les pores de son corps. Par suite de ce jeûne son corps devint si maigre que sa peau, de dorée qu'elle était, devint noirâtre, et que les 32 signes du Grand Homme devinrent invisibles [1]. Et un jour qu'il réfléchissait profondément, en retenant son haleine, il sentit des douleurs tellement fortes qu'il s'évanouit et tomba par terre à l'extrémité de la promenade. Quelques dieux s'écrièrent alors : « Le moine Gautama est mort; » d'autres : « Telle est l'existence habituelle des Vénérables. » Ceux qui croyaient qu'il était mort, communiquèrent cette douloureuse nouvelle au roi Çuddhodana. « Mon fils est-il mort avant d'avoir atteint la dignité de Buddha ou après? » demanda le roi. — « Il n'a pas eu le temps d'y arriver », répondirent-ils; « il est tombé mort à l'endroit même où il se livrait à la méditation. » Le roi refusa alors de croire à ce qu'ils disaient, alléguant : « Je ne crois pas cela; mon fils ne mourra pas avant de s'être réveillé dans la sagesse. » Interrogé au sujet de son doute, il déclara qu'il ne pouvait ajouter foi à la nouvelle à cause des miracles qu'il avait vus lui-même lors de la rencontre du vieil ermite Devala avec l'enfant, et, plus tard, sous l'arbre *jambû*.

Le Bodhisatva se réveilla, après un instant, de son évanouissement et se leva. Les dieux ne manquèrent pas d'en avertir Çuddhodana, qui dit alors : « Je savais bien que mon fils ne pouvait pas mourir. »

59 * D'autres racontent [1] que le Bodhisatva après s'être livré pendant six ans à des exercices ascétiques [2] très pénibles,

1. L'histoire de cette pénitence et de ses suites est racontée par le Maître à ses disciples dans le *Majjhima-Nikâya*, I, 80. Quant aux 32 signes du Mahâpurusha, autrement dit Purushottama, sur lesquels nous reviendrons plus tard, on peut en trouver l'explication dans l'excellent ouvrage de M. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, p. 107 ss.

1. *Lalitav.*, 314 ss.

2. Le mot qui signifie « exercice ascétique », *tapas*, signifie aussi « embrasement » ; c'est même la signification fondamentale.

se livra à une méditation tellement prolongée que sa respiration cessa. Quelques dieux crurent qu'il était arrivé au terme de son existence, mais d'autres soutinrent le contraire et dirent que tel était l'état habituel de méditation des Vénérables; dans un hymne, ils exprimèrent l'espoir que Siddhârtha (c'est-à-dire celui qui a atteint son but final) ne mourrait pas, pour le malheur du monde entier, avant d'avoir rempli sa tâche (akṛtârtha). Ceux qui croyaient le prince mort apportèrent la nouvelle, dans le Paradis, à la reine Mâyâ. La mère désolée se rendit alors, entourée de nymphes célestes, à minuit sur les bords de la Nairañjanâ; en voyant son fils unique, qu'elle croyait mort, elle éclata en sanglots et en larmes. En entendant son chant de lamentation, le Bodhisatva se réveilla et demanda qui donc était là, pleurant et se lamentant. Mâyâ répondit : « C'est moi, qui t'ai porté, pareil à un éclair, pendant dix mois dans mon sein. » Le Bodhisatva la consola, et, réconfortée, elle retourna au Paradis.

Ce jeûne sévère que Gautama avait observé pendant six ans, lui parut, en fin de compte, n'avoir été qu'une perte de temps. Il comprit qu'une telle pénitence ne mène nullement à la vraie sagesse [3] et prit, à partir de ce moment, une nourriture plus substantielle, qu'il se procurait en mendiant dans les villages et hameaux voisins. Alors les 32 signes distinctifs de son corps reparurent peu à peu et sa peau reprit sa couleur jaune d'or. Les Cinq avaient cependant perdu confiance en lui, car, pensaient-ils, si, malgré tout ce qu'il a fait pendant six ans il n'a pu arriver à l'omniscience, comment serait ce possible avec son genre de vie actuel? * Ils le 60
considérèrent comme un homme présomptueux, devenu

3. Hardy, *M. of B.* 187, dit que le Buddha mit plus tard les prêtres en garde contre deux choses : « contre la concupiscence et contre les macérations des ascètes (brahmaniques) ». Cette insertion de « brahmaniques » est inadmissible, vu que, dans les écritures sacrées du Buddhisme, on oppose continuellement les ascètes aux brahmanes.

fou à la suite d'efforts trop prolongés, et comme il était inutile d'attendre des leçons profitables d'un tel personnage, ils résolurent de le quitter. Ils partirent donc, et après avoir parcouru une distance de 18 yojanas, ils arrivèrent à Ṛshipatana, près du Parc aux Cerfs (Mṛga dâva) non loin de Bénarès.

---

Vers cette époque vivait à Uruvilvâ une certaine Sujâtâ, fille d'un duc à Hameau-le-Duc [1]. Devenue nubile, elle avait prié, près d'un arbre-banian, afin d'obtenir un époux qui lui convînt, et elle avait fait vœu de faire tous les ans une riche offrande si elle obtenait un mari conforme à son rang et si son premier enfant était un fils. Son vœu avait été exaucé.

Au moment où les six années d'ascétisme du Bodhisatva venaient de se terminer, le jour de la pleine lune du mois Vaiçâkha (aujourd'hui avril-mai), Sujâtâ était justement occupée des préparatifs du sacrifice qu'elle avait promis. Elle fit ainsi : après avoir mené paître un millier de vaches dans un bois plein de réglisse, elle donna leur lait à boire à 500 vaches; le lait de celles-ci servit à nourrir 250 vaches, jusqu'à ce qu'elle eut nourri 8 vaches du lait de 16 autres vaches. De cette manière, elle obtint un lait très épais, très doux et très fort. Comme elle voulait faire son sacrifice le jour indiqué de pleine lune de Vaiçâkha, elle se leva de grand matin afin de faire traire les huit vaches. On tint les veaux à distance, et l'on plaça des récipients neufs sous les pis. A peine avait-on fait cela, que le lait se mit à couler de lui-même à gros jets. En voyant ce miracle, Sujâtâ versa elle-même le lait dans un vase bien propre, alluma le feu et

1. Dans le *Lal. Vist.* elle est dite fille du chef de village Nandika, à côté d'elle on nomme Balâ, Balaguptâ, Priyâ, Supriyâ, Vijayasenâ, Atimuktakamalâ, Sundarî, Kumbhakârî, Uluvillika (prononciation provinciale pour Uruvilvikâ) et Jaṭilika. En pâli, la localité s'appelle Senâni-nigama, mais le *Mahâvastu*, II, 207, a la forme à peu près synonyme Senâpati-grâmaka.

fit bouillir le lait. * Pendant que le lait était sur le feu, on 61
voyait à la surface de grands bouillons, qui tournaient tous vers la droite, sans qu'une seule goutte du liquide se perdît. Aucune fumée ne s'élevait du fourneau. A cette occasion, les dieux des quatre points cardinaux vinrent surveiller le fourneau : le grand Brahma l'ombragea de son parasol; Indra apporta du bois pour entretenir le feu. Les dieux prirent la grande ruche, attachée à un bâton, ruche qui contient les sucs nourrissiers de tous les dieux et de tous les hommes dans les quatre parties du monde et les 2,000 îles, pressèrent le gâteau de miel et jettèrent le miel dans le lait. A d'autres moments, les dieux jettent le suc de la vie en petites quantités, mais au jour de la pleine illumination et à celui de la complète exstinction, ils jettent en une fois tout le suc nourrissant dans le vase.

Sujâtâ, étonnée de voir en un seul jour tant de miracles, appela sa servante Pûrṇâ et dit : « Ma chère Pûrṇa, aujourd'hui les dieux nous sont particulièrement favorables. Jamais de ma vie je n'ai vu un miracle comme celui d'aujourd'hui. Va vite à l'endroit consacré et regarde ce qui s'y passe. » — « Bien, madame », dit la servante, et elle se rendit aussi rapidement qu'elle put à l'arbre sacré.

Pendant cette même nuit, le Bodhisatva avait eu cinq rêves ; du reste, tous les Buddhas ont ces mêmes rêves le jour avant la pleine lune de Vaiçâkha : 1. La terre était son lit et l'Himâlaya son oreiller ; sa main droite reposait sur la mer occidentale, sa gauche sur la mer orientale, ses pieds sur l'Océan méridional ; 2. De son nombril sortit une flèche [1] qui toucha à la voûte céleste ; 3. Des vers blanchâtres s'élevèrent d'en bas le long de ses genoux et couvrirent ses jambes ; 4. Des oiseaux de diverses couleurs volèrent vers lui de tous les points de l'horizon, et prirent, venus dans

1. L'expression est expressément à double entente ; on peut traduire aussi : « s'éleva un roseau (*Çara*) ».

62 son voisinage, une teinte dorée ; * 5. Il traversait une montagne d'immondices sans en être aucunement souillé.

De ces rêves il conclut qu'il était destiné à devenir un Buddha ce jour même. Dès que la nuit fut passée, il se leva, se lava et se mit en route de grand matin pour aller mendier. Son chemin le mena auprès du même arbre banian. Il s'assit sous cet arbre, l'enveloppant tout entier de la splendeur qui sortait de son corps. Pendant qu'il était assis là, le visage tourné vers l'orient, et que les rayons qui sortaient de lui enveloppaient l'arbre comme d'un voile d'or, Pûrṇâ s'approcha. L'apparition brillante qui frappa ses regards lui fit croire que le génie de l'arbre était descendu en personne pour recevoir de ses propres mains l'offrande qui lui était destinée. Joyeuse, elle retourna en toute hâte vers sa maîtresse, et raconta ce qu'elle avait vu. Sujâtâ fut tellement enchantée de ce qu'elle entendait, qu'elle adopta ce jour même sa servante comme sa fille aînée et lui donna en outre des vêtements conformes à son nouveau rang.

Il est nécessaire que celui qui est sur le point de devenir Buddha reçoive le jour même un plat très précieux en or. Sujâtâ eut par conséquent l'idée de servir le lait dans un plat d'or. C'est ce qu'elle se hâta de faire. Lorsqu'elle versa le mets du vase dans le plat, le lait bouilli coula dans le plat aussi facilement que l'eau coule du lotus sans laisser une seule trace. Après avoir recouvert le premier plat d'un autre, également en or, après avoir enveloppé le tout d'un linge et s'être revêtue elle-même de ses habits de fête, elle mit le plat sur sa tête et se rendit gravement vers l'arbre banian. Dès qu'elle vit le Bodhisatva, elle fut ravie, et croyant qu'il était le génie de l'arbre, elle s'approcha de lui en baissant la tête. Après avoir découvert le plat qu'elle avait déposé de sa tête, elle prit un vase en or, rempli d'eau parfumée, et s'avança vers le Bodhisatva. A ce moment, le pot de terre que celui-ci avait reçu de l'archange Ghaṭîkâra et porté si long-
63 temps avec lui, disparut. * Ne voyant plus le pot, il étendit

la main droite et se servit, pour se laver les mains, de l'eau parfumée, pendant que Sujâta était là, prête à lui donner le lait bouilli. Le Grand Homme la regarda. Elle s'en aperçut, se prosterna respectueusement, disant : « Seigneur! faites-moi la grâce d'accepter ce que je vous offre, avant d'aller plus loin. Puisse votre souhait s'accomplir comme le mien s'est accompli ! » — Ceci dit, elle partit, abandonnant le plat d'or, dont elle se soucia aussi peu que si c'eût été une feuille d'arbre flétrie.

Le Bodhisatva, lui aussi, se leva, laissa l'arbre respectueusement à sa main droite, et, prenant le plat d'or, il se dirigea vers le bord de la Nairañjanâ [1], vers l'endroit précis où plusieurs milliers de Bodhisatvas avaient déjà pris un bain, le jour où ils atteignirent la grande lumière de la sagesse. A cet endroit, appelé le Gué fixe, le Bodhisatva descendit dans l'eau, après avoir déposé le plat sur la rive [2]. Après le bain, il se revêtit d'un habit de grand-maître, comme plusieurs milliers de Buddhas en ont porté un; puis assis, le visage tourné vers l'Orient, il pétrit le mets de lait et de miel en quarante-neuf boules, grandes comme un fruit rond du palmier et mangea le tout, presque sans y mêler de l'eau. Cette nourriture devait lui suffire, en effet, pour l'espace de sept semaines, pendant lesquelles il devrait être assis sur le trône sous l'arbre Bodhi [3], après être devenu Buddha; pendant tout ce temps, il n'aurait aucune autre nourriture et le temps lui manquerait pour se baigner, se rincer la bouche et faire ses besoins; pendant tout ce temps, en effet, il serait plongé dans l'extase de la méditation, du chemin et de l'issue finale (de la vérité).

1. Aujourd'hui, la Nilajjan ou Lilajjan; sur cette rivière se trouve Gayâ. Le nom est devenu en pâli Nerañjarâ: dans les livres des Bouddhistes septentrionaux on trouve à la fois Nairañjanâ et Nirañjanâ.

2. Le bain (ou le baptême) fait toujours partie de la consécration.

3. C'est-à-dire l'arbre du réveil, de la Science, identifié avec le figuier sacré ou Pipal (qu'il ne faut pas confondre avec le banian). Le terme « arbre-*bo* » est assez fréquent chez les auteurs européens.

64 Après avoir mangé, il prit le plat d'or * et le jeta dans e fleuve en disant : « Si je dois parvenir aujourd'hui à l'état de Buddha, que ce plat remonte le courant; sinon, qu'il le descende! » Alors le plat traversa le courant jusqu'au milieu du fleuve ; de là, prenant son élan comme un cheval emporté, il parcourut à la surface de l'eau, en remontant le courant, une distance de 80 pieds, puis disparut dans un tourbillon et descendit dans la demeure de Kâla, roi du monde souterrain ; là, en tintant bruyamment, il vint heurter les plats où avaient mangé les trois derniers Buddhas et s'arrêta. Kâla, en entendant ce bruit, se dit : « Hier, il y a eu un Buddha et aujourd'hui il y a de nouveau un Buddha », puis il se mit à chanter des hymnes de plusieurs centaines de strophes [1].

Pendant ce temps, dans un bois de hauts arbres -*sâl* en pleine floraison, le Bodhisatva fit sa promenade habituelle le long de la rivière, et le soir, vers le moment où les fleurs se détachent de leurs tiges, il marcha, sur une voûte large et préparée par les anges, comme un lion en pleine force, dans la direction de l'arbre de la Science. Les esprits de la terre, lutins et autres génies, l'honorèrent de parfums et de fleurs célestes; les chœurs célestes firent entendre leurs harmonies; en un mot, tout l'univers était un parfum, une guirlande, un hymne de louange.

Au moment où le Grand Homme s'avançait, le coupeur d'herbe Svastika (Sotthiya), chargé d'herbe, le rencontra. Cet homme, devinant ce qui se passait dans l'âme du Buddha et

1. Pour les habitants des Champs Élysées, le laps de temps écoulé entre deux Buddhas, *buddhântaram*, ne compte que pour une journée. Les Hindous nomment la même période *manvantara*, laps de temps entre deux Manus. En prose et proprement, ces mots signifient « laps de temps entre deux réveils » et « entre deux crépuscules ».— Dans le *Mahâvastu*, II, 265, Kâla voit le Bodhisatva se dirigeant vers l'arbre de la science et lui prédit qu'il remportera la victoire ainsi que l'ont fait les trois Buddhas précédents. Ces trois Buddhas sont Kakusanda et ses deux successeurs; voir plus loin, p. 323.

ce dont il aurait besoin, lui donna huit poignées d'herbe.
Après avoir accepté ce don, le Bodhisatva s'avança pour
monter sur le siège près de l'arbre de la Science, du côté
sud, en tournant la tête vers le nord. Immédiatement, l'hori-
zon méridional s'abaissa jusqu'à ce qu'il eût atteint, pour
ainsi dire, l'étage le plus bas de l'Enfer, tandis que l'ho-
rizon septentrional s'éleva, pour ainsi dire *, jusqu'au 65
sommet du Ciel. Le Bodhisatva, comprenant que ce ne serait
pas là la place pour arriver à la sagesse suprême, alla au
côté ouest, marchant avec le soleil, de sorte qu'il se trouva
avec le visage tourné vers l'Orient. Alors l'horizon occidental
s'abaissa tellement qu'il atteignit, pour ainsi dire, l'étage
le plus bas de l'Enfer, tandis que l'horizon oriental s'éleva,
pour ainsi dire, jusqu'au sommet du Ciel. A quelque point
de la circonférence qu'il se plaçât, l'horizon lui parut chaque
fois courbé comme une roue immense attachée à son moyeu.
Le Bodhisatva comprenant que là aussi ce n'était pas l'en-
droit pour arriver à la sagesse suprême, alla vers le nord,
la face tournée vers le midi. Le même phénomène se répéta.
Or, vers l'Orient est le point où tous les Buddhas ont leur
siège; ce point ne s'ébranle pas et le Grand Homme, com-
prenant que c'est là l'endroit où tous les Buddhas ont déposé
invariablement et régulièrement l'enveloppe de l'impureté,
prit les poignées d'herbe qu'il avait reçues par un bout et
les secoua, et voilà qu'immédiatement se montra un siège
d'une dimension de 14 pieds, sur lequel ces poignées d'herbe
s'étaient rangées en une couverture si élégante que le meil-
leur peintre ou sculpteur n'eût pas su imaginer quelque
chose de plus beau. Le Bodhisatva s'assit alors, le dos tourné
vers l'arbre et le visage vers l'orient, et dit fermement :
« dussent la peau, le muscle et l'os se flétrir, la chair et le
sang du corps se dessécher avant d'avoir atteint la sagesse
suprême, je ne me lèverai pas de ce siège. » C'est ainsi qu'il
se plaça, les jambes croisées, sur le trône que les forces
réunies d'innombrables foudres ne sauraient ébranler.

Quelques traditions [1] mentionnent encore que dans a nuit qui précéda le jour où le Buddha se mit en mesure d'atteindre la sagesse suprême, l'archange Vaçavartin, qui gouverne la sphère des lumières innombrables, convoqua les légions célestes, afin de rendre hommage au Bodhisatva qui avait pris la résolution inébranlable de vaincre l'armée du Diable et de délivrer toutes les créatures. Puis l'ar-
66 change s'étendit sur sa sphère, * parsemée de millions d'étoiles étincelantes, demeures des Buddhas bienheureux. Pendant ce temps, seize anges prirent place sous l'arbre de la science, près du trône, et se mirent à l'orner magnifiquement. Les quatre génies de l'arbre, eux aussi, rendirent hommage au trône. Au moment où le Bodhisatva, plein de majesté, s'avança sur l'arbre, toutes les maladies, toutes les misères, toutes les méchancetés disparurent du monde, et les innombrables légions du firmament furent obscurcies par la lumière éblouissante qui sortait du Bodhisatva. Cette lumière pénétra jusque dans les profondeurs de la terre, et Kâlika (ou Kâla, c'est-à-dire le Sombre, l'Obscur) prince du monde souterrain, se mit à chanter un hymne à la gloire de la grande lumière ; après quoi sa femme, Suvarṇaprabhâsâ (c'est-à-dire Lumière d'or), accompagnée d'une troupe de nymphes, jouant et chantant, répandit sur le Buddha qui s'avançait une pluie de fleurs faites de pierres précieuses. Sur ces entrefaites, le Bodhisatva s'était approché de l'arbre ; il occupa son siège, sous les acclamations et marques d'hommage d'innombrables autres Bodhisatvas, dont les uns brillaient comme les rayons du soleil, d'autres comme des comètes et des météores [1].

1. Dans *Lalitav.* 342.

1. Comp. *Mahâvastu*, I, 231, où il est dit de Dîpaṅkara « qu'après que l'obscurité se fut dissipée, il répandait, pareil au jeune soleil, sa lumière sur la terre. »

## 10. — Lutte et triomphe.

Dès que le Bodhisatva eut occupé son trône, Mâra l'ange (mauvais) se dit en lui même : « le prince Siddhârtha veut franchir les limites de mon empire, mais je l'en empêcherai. » Immédiatement, il se rendit auprès de son armée, lui dit ce qui se passait, fit donner le signal de l'attaque et s'avança avec ses troupes. En avant, à droite et à gauche du chef, l'armée innombrable des démons s'étendait sur une longueur de 12 lieues (yojanas) ; au-dessus de lui, elle avait une hauteur de 9 lieues (yojanas), et en arrrière elle allait jusqu'aux limites extrêmes de l'horizon. Le bruit formidable de cette masse énorme, pareil à celui de la terre qui éclaterait, se faisait entendre à mille lieues de distance. Mâra, l'ange (mauvais), s'avançait, assis sur l'éléphant Girimekhala [1], * qui avait une longueur d'une lieue et demie. Dans 67
les mille bras que l'esprit des ténèbres s'était créés par sa puissance magique, il tenait toutes sortes d'armes. Il n'y avait pas deux personnes de sa suite qui fussent armées d'une façon identique. Se montrant en toutes couleurs, en toutes formes, les démons s'avançaient vers le Grand Homme, s'étendant sur lui comme des nuages qui roulent.

Pendant ce temps les dieux étaient occupés à glorifier le Bodhisatva : Indra, le roi du Ciel, soufflait dans la conque longue de 120 pieds et qui, une fois remplie d'air, rend un son qui dure pendant quatre mois sans interruption. Mahâkâla, le maître du monde souterrain, récitait, à la louange du Bodhisatva, une ode, longue de plus de cent strophes; et le grand Brahma tenait dressé le parasol blanc. Mais lorsque l'armée ennemie s'approcha davantage du trône de la Science, aucun des dieux ne put y tenir et tous

1. C'est-à-dire « ceinture de montagnes » ou « entouré d'une ceinture de montagnes ».

lâchèrent pied. Le prince des régions souterraines, Kâla, descendit d'une profondeur de 500 yojanas dans les entrailles de la terre, où il retomba dans sa demeure Mañjerika, se couvrant le visage des deux mains. Indra, sa conque sur le dos, courut jusqu'à l'extrémité de l'horizon; le grand Brahma abandonna le parasol blanc sur le sommet de la terre et retourna dans sa demeure. Bref, aucun être céleste ne soutint l'attaque, et le Grand Homme resta seul. Alors Mâra dit à ses guerriers : « Camarades, aucun mortel n'égale Siddhârtha, le fils de Çuddhodana. Par devant, nous l'attaquerions en vain ; essayons par derrière. » Le Grand Homme vit qu'il était découvert sur le front et sur les flancs ; tous les dieux s'étant enfuis. Voyant que l'armée diabolique le cernait également par le Nord, il pensa : « Toute cette multitude fait son possible pour me vaincre, moi, qui suis seul, qui n'ai ni père, ni mère, ni frères, ni parents. Mais je possède les dix Perfections [1], qui sont tou-
68 jours à ma disposition *. Je me ferai donc un bouclier de ces Perfections, et ainsi protégé, je pourrai détruire l'armée ennemie. » C'est ainsi qu'il resta assis, ayant présentes à son esprit les dix Perfections.

Alors l'Esprit des Ténèbres fit paraître une armée de vents, afin de renverser le Bodhisatva de son siège. Subitement, de tous les coins de l'horizon, s'avancèrent des tempêtes, brisant les sommets des plus énormes montagnes, déracinant les arbres et les arbustes des forêts, dévastant à de grandes distances les villages et les hameaux, sans être cependant capables de mettre en mouvement un pli du vêtement du Bodhisatva, sa pure lumière leur faisant perdre toute force dès qu'elles s'approchaient de lui.

Alors le Malin essaya de le tuer en le noyant dans des flots d'eau, et suscita un véritable déluge. Des nuages entassés en couches épaisses tomba une trombe d'eau, tellement vio-

1. Ou : vertus parfaites, *pârami*.

lente que la terre se déchira et que les flots touchèrent jusqu'aux sommets des arbres sans réussir cependant à mouiller d'une seule goutte le vêtement du Grand Homme. Puis il fit tomber une pluie de pierres [1]; d'immenses blocs de rocher, fumants et embrasés, traversaient l'air, mais retombaient aux pieds du Bodhisatva sous forme de guirlandes de fleurs célestes [2]. Il en fut de même d'une pluie d'épées, de couteaux, de lances et d'autres armes analogues, qui suivit. Il en fut encore de même d'une pluie de charbons ardents. Une pluie de cendres chaudes tomba devant les pieds [3] du Bodhisatva sous forme de poudre de santal. Une pluie de sable brûlant et une autre de boue n'eurent d'autre résultat que la transformation des grains de sable en fleurs et de la boue en huile parfumée. Enfin, Mâra suscita une obscurité profonde; mais à peine celle-ci avait-elle atteint le trône du Bodhisatva sous la forme d'une masse compacte détachée d'une grande armée, qu'elle disparut comme chassée par les rayons du soleil [4].

* Le Prince des Ténèbres, voyant l'échec de tous ses 69
efforts, cria à sa suite : « En avant! pourquoi tarder? saisissez le prince! tuez-le, détruisez-le! » Après avoir donné cet ordre, assis sur son éléphant Girimekhala, et tenant son disque à la main, il s'avança vers le Bodhisatva, s'écriant : « Siddhârtha! quitte ce siège! il n'est pas à toi, mais à moi! » Le Grand Homme répondit : « Mâra! tu n'as pas acquis les dix Perfections, ni les inférieures, ni les supérieures; tu n'as pas accompli non plus les cinq sortes de grand renoncement; tu n'as pas recherché la science, l'intérêt général

1. Les mots qui signifient « pierre » étaient aussi employés jadis pour désigner les dents de la foudre, les « pierres du tonnerre. »

2. Par « guirlandes célestes », on entend les foudres qui serpentent dans le ciel.

3. Le mot qui signifie « pied », signifie aussi « rayon ».

4. C'est une règle fixe du langage rhétorico-poétique de la mythologie, qu'un phénomène physique, personnifié dans un mythe, est mentionné en outre, pour plus de clarté, sous forme de comparaison.

ou l'illumination. C'est pourquoi ce siège n'est pas à toi, mais à moi. » Mâra, ne pouvant réfréner sa fureur, lança son disque, mais celui-ci resta suspendu dans l'air, comme si c'eût été une guirlande, au dessus de la tête du Bodhisatva impassible, qui avait toujours les dix Perfections présentes à l'esprit. De nouveau le disque acéré fut lancé, mais sans résultat. Alors les troupes de Mâra se réunirent pour une attaque générale et lancèrent d'énormes blocs de rochers, qui retombèrent en forme de guirlandes devant les pieds du Grand Homme.

Les dieux, placés au rebord extrême de l'horizon, se mirent à allonger timidement le cou et à soulever la tête, afin d'être spectateurs de la lutte, dont ils attendirent l'issue avec une anxiété d'autant plus grande que, par suite de la masse d'armes lancées dans l'air, ils avaient perdu de vue la figure lumineuse du Bodhisatva.

A ce moment, le Grand Homme dit ces paroles à Mâra, inactif : « C'est à moi qu'appartient le siège que les Bodhisatvas occupent le jour de leur triomphe, après l'accomplissement des dix Perfections. Ou bien, peux-tu citer un témoin de ta libéralité ? » L'esprit des Ténèbres étendit la main vers sa suite et dit : « Tous ceux-ci sont mes témoins. » Immédiatement, sortit de la multitude un bruit formidable : « Je suis témoin ! Je suis témoin ! » Alors Mâra demanda à
70 son tour : * « Siddhârta ! quel témoin peux-tu citer de ta libéralité à toi ? » La réponse fut : « Tu as ici des personnes vivantes que tu peux citer comme témoins, et je n'en ai pas. C'est pourquoi j'invoquerai le témoignage de la terre, bien qu'elle soit inconsciente ; elle confirmera que dans mon existence antérieure comme Viçvantara [1], j'ai distribué sept cents dons extraordinaires, pour ne pas parler de ma charité dans mes autres existences. » En même temps, il retira sa main droite de dessous son habit, et l'étendant vers la terre, il

1. Pâli : Vessantara.

l'invoqua comme témoin. Immédiatement, on entendit sortir de la terre la réponse : « Je puis témoigner de votre libéralité », réponse accompagnée d'un tel bruit de tonnerre, que les légions du Malin en furent comme aplaties.

Pendant que le Grand Homme fit reparaître ainsi le souvenir de la libéralité dont il avait déjà fait preuve dans une existence antérieure, l'éléphant Girimekhala s'agenouilla devant lui, et les troupes de Mâra s'enfuirent de tous côtés en abandonnant vêtements et couvre-chefs [2].

A peine les dieux avaient-ils vu que l'armée des démons prenait la fuite, que tous s'écrièrent avec joie : « Mâra est vaincu, le Prince Siddhârtha a triomphé ! Félicitons-le de sa victoire ! » puis, tenant à la main des parfums et des couronnes de fleurs, ils se rendirent en hâte auprès du siège de la Science, sous le figuier. C'est à ceci que fait allusion la chanson suivante :

« Maintenant le glorieux Buddha a vaincu ;
Et le méchant Mâra est battu ! »
C'est ainsi que, à cris joyeux, près du trône de la Science,
Les Nâgas proclamèrent la victoire du Grant Voyant [3].

---

2. D'après le *Lalitav.* 404, Mâra, après l'échec de ses premiers efforts, mais avant la dernière attaque, envoie ses filles (nymphes, Apsarases) pour séduire le Bodhisatva. La même tentative est renouvelée plus tard, dans les traits essentiels, par ses trois filles Rati, Arati et Tṛṣhṇâ (490), au même moment où, comme nous le verrons, la tradition méridionale place la même tentative.

3. Suivent trois autres strophes, qui ne diffèrent de la première qu'en ceci, qu'au lieu de Nâgas (esprits des eaux, serpents), ce sont d'autres êtres qui louent le Buddha. Le véritable caractère de la chanson est très clair : elle a originairement aussi peu de rapport avec les dogmes de l'Église bouddhique que les chansons que le peuple, en Europe, chante près des feux de Pâques ou dans la nuit de Saint-Jean. Pour le ton, la chanson rappelle fortement les pièces chantées par les soldats romains, lors du triomphe d'un *imperator*.

## 71 * 11. — L'État de Buddha est atteint.

Le soleil était encore juste au-dessus de l'horizon au moment où le Grand Homme venait de chasser l'armée du Prince des Ténèbres. Les bourgeons de l'arbre de la Science retombaient sur son vêtement, comme s'ils voulaient l'honorer d'une pluie de coraux rouges. Dans la première veille [1] de la nuit il atteignit à la connaissance complète de ce qui avait eu lieu dans les existences antérieures; dans la seconde, à la vue parfaite de tous les états présents; dans la troisième, il réalisa la connaissance de la série des causes et des effets.

Cette série résulte du raisonnement suivant [2]. La douleur, la souffrance, la misère, la vieillesse, la maladie, la mort et autres maux semblables existent. Pourquoi existent-ils? Parce que la naissance existe. La naissance est une conséquence du devenir; le devenir suppose de la matière (ou l'effort); celle-ci est produite par le désir; le désir est une conséquence de la sensation; la sensation, à son tour, résulte du contact (avec un objet qui éveille la sensation); il y a contact parce qu'il y a six sens [3] et que ces sens appartiennent à un être organisé. Or, un être organisé se compose d'un nom et d'une forme; il résulte donc d'une conscience

1. On divise la journée en 8 veilles.

2. Le développement ultérieur manque dans l'introduction du Jâtaka; on le retrouve en partie dans le *Mahâvagga*, 1, 1, où cependant les trois veillées sont entièrement consacrées à la méditation de la série. Le pseudo-raisonnement est indiqué avec plus de détail dans *Lalitav.* 441. Cette source s'accorde avec l'introduction de Jâtaka en ce qu'elle place dans la première et dans la seconde veille le souvenir des séjours antérieurs et l'aperçu de l'existence actuelle. Les dernières paroles sont : « Dans la première veille de la nuit, le Bodhisatva éleva la science à la contemplation, dissipa l'obscurité et amena les choses à l'état visible. »

3. Le sixième sens, chez les Indiens, est l'âme, le cœur, le sens intérieur.

claire ; celle-ci dépend des impressions et les impressions sont la conséquence de l'ignorance. Donc, l'ignorance est
la base de ce qui existe, * et afin de mettre fin à l'exis- 72
tence, dont la mort, la maladie, la tristesse et toutes sortes de misères sont la suite, on n'a qu'à en supprimer la base. Cela ne peut se faire que par le contraire de l'ignorance : la vraie science.

La vraie science consiste dans l'admission de quatre vérités fondamentales, qui sont : 1. l'existence de la souffrance corporelle et morale ; 2. la cause de la souffrance ; 3. la suppression de la souffrance ; 4. le moyen qui conduit à cette suppression. D'une façon plus détaillée : 1. chaque existence est une souffrance ; 2. le désir est la cause du prolongement d'une existence ; 3. si le désir est supprimé, l'existence n'est plus prolongée ; 4. on peut arriver à cette suppression en menant une sainte vie.

Pendant que le Grand Homme méditait sur les douze chaînons de la série des causes, en les ayant présents à l'esprit, du commencement à la fin, et de la fin au commencement, comme on fait lorsqu'on calcule et qu'on fait l'épreuve de l'opération, — pendant ce temps la terre trembla douze fois jusqu'à ses extrêmes limites. Aux premiers rayons de l'aurore, il avait atteint l'omniscience, il était devenu Buddha (éveillé), et cet événement fit naître des cris de jubilation dans tout l'univers, qui se hâta de revêtir ses habits de fête. Les rayons des drapeaux et banderolles dressés à l'horizon oriental atteignaient l'horizon occidental et *vice versa* ; il en était de même des drapeaux dressés au midi et au nord. Ceux qui étaient dressés sur terre touchaient jusqu'au ciel suprême où demeure Brahma, tandis que ceux qui étaient attachés au ciel suprême arrivaient jusqu'à terre. Toutes les plantes qui portent des fleurs étaient en pleine floraison, tous les arbres fruitiers étaient chargés de fruits, toutes sortes de roses s'ouvraient aux troncs, aux branches, aux lianes, même dans l'air et sur le sol le plus rocailleux.

L'univers entier était une guirlande et un tapis de fleurs, les ravins, les abîmes les plus profonds, où auparavant la lumière de sept soleils n'avait pu pénétrer, étaient nettement éclairés ; la mer, jusque dans ses profondeurs les plus inaccessibles, était changée en eau douce ; les fleuves cessaient de couler, les aveugles voyaient, les sourds entendaient, les boiteux marchaient droit, les chaînes et les liens tombaient
73 d'eux-mêmes [1]. * Au moment où, au milieu de cette splendeur incomparable et de tous ces miracles, il venait d'atteindre l'omniscience, il déchargea son âme dans les vers suivants, que récitent tous les Buddhas :

J'ai parcouru mainte existence,
Cherchant, mais en vain,
Le constructeur de la maison.
La renaissance répétée est douloureuse.

Constructeur de la maison ! maintenant tu es découvert.
Tu ne construiras plus de maison,
Toutes tes côtes sont rompues ;
Le sommet protecteur s'est disloqué ;
L'esprit a atteint le Nirvâna ;
Le désir a pris fin [1].

---

1. Délivrance, libération de liens etc. se dit *moksha ;* le même mot signifie aussi fin d'une éclipse. D'après la tradition des Bouddhistes du Nord (chez Schiefner, 245) la défaite de Mâra eut lieu lors d'une éclipse de lune, le jour de pleine lune de Vaiçâkha. Au même moment naquit de Gopâ à Kapilavastu Râhula (c'est-à-dire petite éclipse de lune) et la femme du frère de Çuddhodana, Amṛtodana, eut également un fils, Ânanda. Le fait que, chez les Bouddhistes méridionaux, Râhula naît dans la nuit de la fuite, tandis que les Septentrionaux le font naître vers le moment du triomphe, est une conséquence de la confusion continuelle en mythologie, entre les solstices et les commencements de l'année.

1. Ces vers sont enveloppés d'une sorte de voile mystique, de sorte que l'explication laisse, à plusieurs égards, à désirer. Nous avons suivi autant que possible le commentaire du *Dhammap. str.* 153 ss.

## 12. — Maîtrise. Les sept semaines. Résolution de paraître comme prédicateur.

Après avoir prononcé ces vers, le Seigneur se dit en lui-même : « Pendant un nombre infini d'âges du monde, je me suis efforcé d'atteindre ce trône; pendant tout ce temps, pour obtenir ce même siège, j'ai coupé la tête de mon tronc, je me suis arraché les yeux et la chair de mon cœur pour le bien des autres; j'ai donné mon fils, ma fille, ma femme, comme esclaves à des étrangers [2]. Ce siège est mon trône
triomphal; * assis ici, je sens que j'ai réalisé mon idéal et 74
j'attendrai quelque temps avant de me lever. » — C'est ainsi qu'il resta assis pendant toute une semaine, pendant laquelle il parcourut plusieurs millions de degrés de la méditation. C'est pourquoi un texte [1] dit : « C'est pourquoi le Seigneur resta assis pendant toute une semaine sur le même siège, dans la conscience bienheureuse de sa libération. »

Alors quelques dieux eurent un moment de doute et pensèrent : « Certainement Siddhârtha n'a pas encore atteint son but, car il ne quitte pas sa place. » Le Maître, qui pénétrait leur pensée, fit un miracle pour mettre fin à leur doute et s'éleva dans l'air. Après avoir fait ceci, il se plaça au nord de son siège, un peu dans la direction orientale et pendant toute une semaine il regarda, sans fermer les yeux, l'endroit où il avait enfin cueilli le fruit de tant d'actions vertueuses. C'est à cet endroit qu'on a bâti plus tard le sanctuaire Animisha [2].

Ensuite, il passa une semaine à se promener sur un sentier en pierres précieuses (*ratnacaṅkrama*), établi d'Orient en

2. Le Buddha avait accompli ces exploits dans une existence antérieure sous le nom de Viçvantara.

1. Du livre saint *Mahâvagga*, I, I, 1. Comp. *Lalitav.* 439.

2. *Animisha* signifie « ne clignant pas les yeux », « ne fermant pas les yeux ».

Occident entre le siège et l'endroit où il se trouvait. Ce sentier devint plus tard le sanctuaire Ratnacaṇkrama.

Pendant la quatrième semaine, les dieux construisirent, dans la direction nord-ouest de l'arbre Bodhi, la maison en pierre précieuse. Là, assis sur un banc, il passa une semaine à méditer l'Abhidhamarpiṭaka et surtout les chapitres Anantanaya (raisonnement sur l'infini) et tout le Prasthâna (sur les points de départ). Depuis, cet endroit est devenu un sanctuaire, dit le sanctuaire de la Maison en pierres précieuses.

Après avoir passé ainsi quatre semaines près de l'arbre Bodhi, il se rendit de là près du Banian des Chevriers et se livra là à la méditation du Dharma (c'est-à-dire Ordre, Loi, Vertu) et à la conscience bienheureuse de sa délivrance.

75 * D'autre part, l'Écriture Sainte [1] dit que le Seigneur, après son réveil, passa la première semaine sous l'arbre Bodhi, sur les bords de la Nairañjanâ; la seconde, sous le Banian des chevriers; la troisième près du Mucalinda; la quatrième sous le Râjâyatana, où eut lieu la rencontre avec les deux marchands, Trapusha et Bhallika, dont nous parlerons plus tard; la cinquième de nouveau sous le Banian des gardeurs de chèvres [2].

Une troisième tradition donne encore un récit différent [3]. Pendant la première semaine, le Seigneur resta sous l'arbre de la Science; pendant la seconde, il fit une *longue* promenade, autour de la sphère céleste tout entière; pendant la troisième, il resta assis, sans fermer les yeux, sur le trône de la Science; pendant la quatrième, il fit une *courte* pro-

1. *Mahâvagga*, I. Nous avons ajouté ce paragraphe afin de ne pas passer sous silence une tradition contenue dans les livres sacrés, et afin de donner en même temps une idée des formes multiples de la légende.

2. L'énumération des semaines s'arrête là. On dirait que quelques-uns ont compté les trois veilles de la nuit de la consécration, *nandîmukhî*, dans le Lalitavistara, comme autant de semaines. Si l'on fait cela, on a les cinq semaines du *Mahâvagga*, + 2 = 7.

3. *Lalitav.* 488.

menade, de l'océan oriental à l'océan occidental ; c'est alors qu'eut lieu la tentative de Mâra contre lui, que notre source principale [1] raconte de la façon suivante :

Mâra, le (mauvais) ange, qui avait suivi en secret le Grand Homme pendant tout ce temps pour le perdre, comprit que le Buddha avait échappé à son pouvoir. Triste et sombre, il se mit au milieu du grand chemin, et traça, comme s'il calculait, seize barres dans le sable. « Je n'ai pas atteint la Perfection de la libéralité comme lui, c'est pourquoi je ne suis pas son égal », pensa-t-il ; il traça une barre, puis successivement neuf autres barres, parce qu'il savait qu'il manquait de conduite morale, de renonciation, de sagesse, d'énergie, de patience, de véracité, de constance, d'amabilité et d'équanimité. Pendant qu'il se rappelait qu'il avait été insuffisamment pourvu des dix Perfections nécessaires pour atteindre à
la connaissance du monde supra-sensible, * de la prédisposi- 76
tion et des conséquences, de la manière dont on s'élève au degré suprême de la miséricorde, de la manière dont on fait des miracles, aussi de la connaissance sans obstacles, qu'il était enfin dépourvu de la Perfection de l'omniscience, — pendant qu'il se remémorait tout cela, il traça encore six barres.

Pendant que l'Esprit des Ténèbres était là assis plein de tristesse, ses trois filles, Tṛshṇâ, Arati et Ragâ, qui l'avaient cherché pendant quelque temps, l'aperçurent, plongé dans une méditation profonde, traçant des barres dans le sable. « Mes chères filles », dit-il, « le Grand Moine a échappé à mon empire et à ma puissance, et quelque effort que j'aie pu faire pour le suivre et pour attendre le moment de sa perte, je n'ai pu saisir une occasion favorable. Voilà pourquoi je suis si malheureux et si triste. » — « Si ce n'est que cela », dirent les jeunes filles, — « sois sans soucis : c'est nous qui saurons le soumettre à notre puissance et l'amener de-

1. Nous reviendrons sur ce que raconte le *Lalitav.* à ce sujet.

vant toi. » Mâra répondit : « Personne, mes chères enfants, n'est capable de vaincre cet homme ; il est inébranlablement fixé dans l'Ordre. » Elles répondirent : « Cher père ! nous sommes des femmes, sache-le bien. Nous saurons bien le lier des chaînes de l'amour et te l'amener dans cet état ; ne sois pas inquiet. » Après ces paroles, elles se présentèrent devant le Seigneur, et lui dirent : « Nous embrassons vos pieds, Seigneur moine. » Mais le Seigneur ne remarqua pas leurs paroles, ne les regarda pas et continua sa méditation bienheureuse, pendant que son esprit délivré s'éleva jusqu'à la sphère suprême. Les filles de l'ange des Ténèbres, sachant que les goûts diffèrent, que quelques hommes aiment les toutes jeunes filles, d'autres les femmes complètement développées, d'autres des femmes d'âge moyen, d'autres encore de vieilles dames, résolurent de le tenter de différentes façons et prirent des formes différentes, tantôt de jeunes filles, tantôt de femmes complètement développées qui n'avaient jamais encore été mères, ou bien de femmes ayant eu une ou deux grossesses, de femmes d'âge moyen et de vieilles dames. C'est ainsi qu'elles s'approchèrent du Sei-
77 gneur * en prononçant les mêmes paroles humbles que la première fois, mais sans obtenir un succès meilleur. Quelques docteurs prétendent que le Seigneur, voyant venir à lui les nymphes sous la forme de vieilles femmes, décida qu'elles resteraient toujours ainsi, chenues et édentées. Mais cela est inadmissible, le Maître n'ayant pu donner un pareil ordre. Non, il se contenta de dire : « Allez-vous en! pourquoi vous donnez-vous tant de peine? Vous pouvez essayer quelque chose de semblable devant des hommes sensuels, mais un Tathâgata [1] s'est dépouillé de la passion, dépouillé du péché,

1. *Tathâgata* est un synonyme de *Sugata* ; *tathâ* signifie ici, comme dans *tathya*, *yathâtathâ*, *vitatha*, « conforme à la règle, exact » ; de même que *su* signifie « bon ». Les deux mots expriment aussi bien l'idée de « capable » que celle de « vertueux, honnête », de sorte qu'on pourrait traduire Tathâgata et Sugata à peu près par « l'Infaillible, l'Impeccable ». Une expression

dépouillé de l'aveuglement » ; et pour célébrer sa pureté immaculée il récita, en guise de morale, les deux strophes suivantes, qu'on trouve dans le livre du Dhammapada, dans le chapitre traitant des Buddhas :

Celui dont l'empire ne peut être subjugué,
Nul ne peut le vaincre,
Ce Buddha-la dont le domaine est infini,
Lui qui n'a pas de fond [2], comment voulez-vous le prendre en le sui-
[vant à la trace?

Celui qu'aucun enchantement, aucun piège,
Aucun âpre désir ne peut saisir [3] quelque part,
Ce Buddha-là, dont le domaine est infini,
Lui qui n'a pas de fond, comment voulez-vous le prendre en le suivant
[à la trace?

Alors les nymphes dirent : « Notre père a dit la vérité ; le Maître très vénérable, très bon, ne peut être saisi par la passion [4] » ; puis elles retournèrent près de leur père.

Une autre tradition [5] raconte que Mâra, le Malin, dans la quatrième semaine *, s'approcha du Maître de la bonne con- 78
duite, en lui disant : « Éteins-toi [1] complètement, Seigneur! éteins-toi complètement, Tathâgata! » Mais le Tathâgata répondit : « Je ne m'éteindrai pas complètement avant d'avoir des religieux pour répandre ma doctrine, avant d'avoir

analogue, qu'on emploie aussi quand il est question du soleil toujours exact, toujours marchant infatigablement, est *vijjâcaraṇasampanna*, « une personne riche en savoir et en vertu ». — D'après un dictionnaire pâli, *tathâgata* signifierait aussi « un être vivant ».

2. « Sans fond, sans fondement solide », ou « sans trace », sont des sens qu'on peut donner au mot *apada*, et aussi « sans pied » ; cette dernière épithète est fréquemment employée quand il s'agit du soleil.

3. Ici aussi les termes choisis sont équivoques et, par conséquent, intraduisibles.

4. Aussi « affection, tendresse pour quelqu'un » ; et aussi : « coloration, souillure ».

5. *Lalitav.* 549.

1. Le mot original, *parinirvâti*, signifie proprement « s'éteindre de tous côtés, être soufflé (comme une flamme) être calmé ».

quatre divisions parmi mes disciples ; avant d'avoir fondé une communauté qui suive l'Ordre (Dharma) du Buddha. » — Le Malin se retire, triste, furieux intérieurement et abasourdi ; avec un morceau de bois il tire des barres dans le sable. C'est dans cet état que le trouvent ses trois filles, Tṛshṇâ, Rati et Arati [2]. Ce qui suit s'accorde pour les principaux détails avec la tradition donnée plus haut. Une fois changées en vieilles femmes, les nymphes vont, sur le conseil de leur propre père, demander pardon au Tathâgata, après lui avoir confessé leur faute. C'est pourquoi il est bon que celui qui a péché et confessé sa faute craigne le mal et se surveille dans la suite.

Dans l'Écriture Sainte [3] il est dit que Mâra adressa deux fois au Seigneur des paroles haineuses, une fois à Uruvilvâ, une autre fois un peu plus tard. Il parla en vers, à peu près dans ces termes : « Tu es lié de tous les liens, célestes et terrestres ; tu es lié du grand lien, tu ne m'échapperas pas, moine ! » — Mais le Buddha répondit, aussi en vers, qu'il était libre de tout lien et que Mâra était vaincu. Mâra comprit alors que le Maître le connaissait et disparut.

Après avoir séjourné pendant une semaine sous le Banian des Chevriers, le Seigneur se rendit au Mucalinda [4]. Après qu'il y eut séjourné une semaine, la pluie se mit à tomber continuellement [5]. Afin de le protéger contre le froid et
79 l'humidité, Mucalinda, le roi des Nâgas *, l'entoura sept fois de ses anneaux, et étendit sa crête au-dessus de lui, de

2. *Buddhacarita*, XIII, 3; Tṛṣ, Rati et Prîti.

3. *Mahâvagga*, I, II, et 13.

4. Nom d'une montagne, d'un arbre, d'un lac et du prince des esprits aquatiques y demeurant; les esprits des eaux (*nâgas*) ont la forme de serpents. Dans le *Lalitav.* le nom a la forme Mucilinda; c'est la cinquième semaine que le Bouddha passe chez lui. D'après *Mahâvagga* 1, 3, c'est la troisième semaine, mais, quand on compte les trois veilles comme des semaines, la cinquième. Une autre tradition, encore différente, chez Hardy, *M. of B.* 182.

5. Les filles de Mâra n'avaient donc été que des nuages passagers, de formes fantastiques, puis s'éteignant comme de vieillesse.

sorte qu'il put se mouvoir sans être gêné, comme dans une chambre, et savourer, assis sur son trône royal, la conscience délicieuse de sa libération.

Les sept semaines [1] étaient alors passées. Pendant tout ce temps, le Buddha n'avait ni fait sa toilette, ni rien mangé; mais alors il résolut de se laver de nouveau le visage. Indra, le roi du ciel, lui donna en outre de l'orpiment, dont le Maître se servit comme d'un cosmétique pour le corps. Puis le même Indra lui présenta une branche de bétel comme curedents, et de l'eau pour se laver la bouche. Le Buddha en fit usage, se lava la bouche (ou le visage) avec de l'eau du lac Anavatapta et resta assis sous l'arbre Râjâyatana.

A ce moment, deux marchands, les frères Trapusha [2] et Bhallika, se rendaient, avec une caravane de 500 chariots, d'Orissa au Pays du Milieu. Un ange, qui leur était apparenté [3] arrêta brusquement les chariots, de sorte qu'il leur était impossible d'avancer, et les exhorta à offrir de la nourriture au Maître. Les frères obéirent à cette exhortation et se rendirent avec un gâteau de farine et du miel près du Maître, auquel ils offrirent ce repas d'honneur, en lui disant : « Seigneur, faites-nous la grâce d'accepter de nous

1. Le total ne donne que six semaines. — D'après le *Mahâvagga*, Buddha, après avoir séjourné pendant une semaine près de Mucalinda, serait resté pendant une semaine sous le Râjâyatana, et place là la rencontre avec les deux marchands, rencontre dont nous parlerons à l'instant. Le *Lalitav.* divise le temps ainsi : cinquième semaine, séjour près de Mucalinda; sixième, près du Banian aux Chevriers; septième, sous l'arbre Târâyaṇa, où a lieu la rencontre avec les deux marchands. Bien que le *Lalitav.* contienne la tradition septentrionale, il est plus d'accord avec le *Mahâvagga* (d'origine méridionale) que ne l'est l'introduction au Jâtaka.

2. En pâli : *Tapussa*. Le *Jâtaka* donne Tapassu et Bhalluka, probablement par erreur, car le *Mahâvagga* lit Tapussa et Bhallika, et les formes altérées de la biographie birmane, Tabusa et Palekat, doivent avoir la même origine. D'après le *Lalitav.*, les deux marchands étaient originaires du Pays du Nord et revenaient du Dekkhan vers leur pays d'origine.

3. Dans le *Lalitav* Çikhaṇḍin, autrefois un brahmane, auquel il avait été donné de renaître dans le ciel suprême.

cette nourriture. » Le Buddha, dont le pot à aumônes avait disparu le jour mémorable où il avait reçu le lait préparé par Sujâtâ, se dit en lui-même : « Les Tathâgatas ne
80 reçoivent rien avec la main *; avec quoi accepterai-je maintenant ce qu'on m'offre? » A peine les quatre régents des quatre points cardinaux comprirent-ils ce qui se passait dans son âme, qu'ils lui offrirent quatre vases de saphir. Le Seigneur les refusa. Alors ils lui offrirent quatre vases en pierre précieuse couleur de fèves, qu'il accepta; par attention pour les donateurs, et afin de ne chagriner aucun d'eux, il les réunit, de façon qu'en apparence il n'y eût plus qu'un vase. C'est dans ce vase précieux que le seigneur prit son repas, et après avoir mangé, il remercia les frères de l'avoir ainsi régalé. Ceux-ci firent alors profession de leur foi dans le Buddha et dans le Dharma, et furent admis comme adhérents laïques. Puis, ils dirent : « Donnez-nous, Seigneur, un objet que nous puissions honorer [1]. » Alors le Buddha arracha de la main droite quelques cheveux de sa tête, destinés à être gardés comme reliques, et les leur donna. Plus tard, revenus dans leur ville, ils enterrèrent ces reliques et construisirent un sanctuaire pour les recouvrir. Trapusha et Bhallika furent, par conséquent, les deux premiers adhérents laïques qui aient fait profession de leur foi dans le Buddha et dans la Loi, mais non dans la Congrégation, qui, d'ailleurs, n'était pas encore fondée à cette époque.

Le Parfait-Sage se rendit de nouveau vers le Banian des Chevriers. Dès qu'il se fut assis, il comprit combien difficile était la Loi dont il avait pu pénétrer le sens profond, et il devint, par conséquent, hésitant de communiquer à d'autres

1. *Mahâv*. I, 4, il est question seulement de vases en pierre couleur de fève, et il n'est rien dit d'un refus; il en est parlé, au contraire, dans *Lalitav*. 495, où l'on raconte que des plateaux en or, en argent et en autres matières précieuses, furent offerts et refusés; le Buddha finit par accepter des vases d'émeraude (?).

cette Loi qui avait été observée par les Buddhas antérieurs et qui avait été découverte de nouveau par lui-même. C'est alors que le puissant dieu Brahma se dit à lui-même : « Malheur, malheur, le monde périra ! » et immédiatement il se rendit, accompagné des autres maîtres puissants de la nature : Indra, Suyâma, Santushita, Sunirmita et Vaçavartin l'Archange, auprès du Maître, afin de supplier celui-ci de proclamer la Loi. Et le Maître promit de le faire.

En réfléchissant à qui il communiquerait d'abord la Loi, son choix tomba sur Ârâla Kâlâma, le sophiste, vu que celui-ci serait capable de s'approprier rapidement le sens de la Loi. Mais par intuition, il sut que le sophiste était décédé une semaine auparavant. Le Maître en fut chagriné,
mais il n'y avait rien à faire. * Il songea alors à Udraka, 81
fils de Râma, mais, par une autre intuition, il eut la certitude que celui-ci aussi était mort la veille au soir. Puis il songea aux cinq religieux qui lui avaient rendu tant de services, et dès qu'il se fut assuré par une combinaison mentale qu'ils se trouvaient alors à Bénarès dans le Parc aux Cerfs (Mṛgadâva), il prit la résolution de s'y rendre et d'étendre l'empire de la Loi [1].

### 13. — Première prédication.

Après avoir séjourné encore quelques journées près du siège de la Science sous le figuier et y avoir vécu d'aumônes,

1. L'expression *dharmacakram pravartayati* est comprise par les Tibétains comme si elle signifiait « tourner la roue de la Foi (de la Loi) ». Cette explication n'est pas tout à fait inexacte, mais seulement à moitié vraie; *cakram* signifie ici : « cercle, domaine, empire » ; *pravartayati* : « faire marcher en avant, commencer ». Les Bouddhistes plus anciens savaient très bien que l'expression était empruntée à la langue de la politique ou du droit; c'est ainsi, par exemple, qu'il est dit *Lalitav.*, 414 : « Je serai un roi, un souverain qui maintient le gouvernement de l'ordre, muni de toutes les capacités. »

il prit la résolution d'être à Bénarès le jour de pleine lune du mois Âshâḍha (juin-juillet). Le 14, il se leva aux premières lueurs du jour et parcourut un chemin de 18 lieues, de sorte qu'il arriva encore le même jour, vers la soirée, à Ṛshipatana près de Bénarès.

82 * Avant d'arriver à destination, il eut, chemin faisant, une rencontre avec un certain Upaka, moine de l'ordre des Âjîvikas. La rencontre eut lieu à moitié chemin entre Gayâ et l'arbre de la Science. Upaka, frappé par l'aspect du Seigneur, dit : « Que vos sens sont joyeux, Gautama ! que votre teint est pur, clair et jaune de reflet ! De même que le mois d'automne est clair, sans nuages, brillant, de même votre rond visage ! Chez quel maître le Seigneur Gautama a-t-il fait ses études ? »

Le Seigneur répondit : « Je n'ai pas de maître ; mon pareil n'existe pas : seul, je suis parfaitement sage, calme, immaculé. » — « Vous déclarez donc que vous êtes grand-maître ? reprit Upaka. — « Oui, moi seul je suis maître (et : souverain, indicateur) dans ce monde ; je suis l'Être Suprême ; parmi les dieux, les démons et les esprits, nul n'est mon semblable. » — Comme Upaka demanda encore : « Vous déclarez donc être un Jina ? » la réponse fut : « Oui, je suis le Jina éternel et ceux qui, comme moi, anéantissent l'impureté sont aussi des Jinas. Je veux aller à Bénarès, afin de battre le tambour qui doit réveiller le monde à la vie éternelle ; afin d'y faire continuer la marche de l'Ordre (et : de mettre en mouvement l'empire de la Loi) ». Sur quoi, Upaka prit congé et le Seigneur continua sa route [1].

Quelques-uns [2] veulent qu'au moment où il arriva à la

1. Cette rencontre, mentionnée en quelques mots dans le *Jâtaka*, est surtout décrite dans le *Lalitavistara*, dont l'écriture sainte des Bouddhistes méridionaux, *Mahâvagga*, I, 6, ne s'écarte que dans de petits détails. Des ouvrages de Hardy et de Bigandet, il ressort également que, sur ce point, la tradition méridionale ne s'écarte que très peu de celle du Nord.

2. *Lalitav.* 528.

rive du Gange, la rivière était très haute. Il se rendit donc au bac pour se faire passer, mais le maître du bateau dit : « Paye d'abord ton passage, Gautama ! » — « Je n'ai pas de quoi payer, cher monsieur », répondit le Tathâgata, et immédiatement il vola à travers les airs vers l'autre rive. Le passeur se repentit de n'avoir pas transporté un personnage aussi vénérable et tomba par terre se lamentant et perdant
connaissance. * Un camarade du batelier fit rapport au roi 83
Bimbisâra de ce qui s'était passé, disant : « Un moine, Sire ! un Gautama à qui l'on demanda de payer son passage déclara qu'il n'avait pas de quoi payer, puis a volé à travers l'air vers l'autre rive. » Le roi, en apprenant ceci, affranchit, à partir de ce moment, tous les moines du droit de passage sur la rivière.

Vers le soir, le Tathâgata arriva à Ṛshipatana. Lorsque les Cinq le virent arriver de loin, ils s'écrièrent : « Voilà qu'arrive le vénérable ascète Gautama qui a certainement renoncé à son régime par trop sévère, car il a l'air bien portant, florissant et brillant comme de l'or [1]. Ils convinrent sur cela qu'ils n'échangeraient pas avec lui les politesses ordinaires, comme salutations, etc. ; on lui demanderait seulement de prendre place ; on ne pouvait faire moins, car, après tout, il était toujours le fils d'honnêtes gens et avait, par conséquent, droit à ce peu d'égards. Le Seigneur qui, par son omniscience, avait pénétré leurs plus secrètes pensées, fit en sorte que, malgré eux, un sentiment d'affection s'empara d'eux, de sorte qu'ils ne tinrent pas compte de ce qui était convenu. Ils le saluèrent, se levèrent de leurs sièges afin d'aller à sa rencontre, en un mot ne négligèrent aucune des politesses habituelles ; mais ne sachant pas encore qu'il était un Buddha parfait, ils ne l'appelèrent que par son nom et par le titre de « cher monsieur », comme on fait quand on parle à ses égaux ou à ses inférieurs. Alors le

1. Le même jour, le même fait avait été remarqué par Upaka.

Seigneur dit : « Moines! vous ne devez pas m'appeler par mon nom, ni vous servir, en parlant de moi, du titre de « cher monsieur ». Je suis un Tathâgata, arrivé à la sagesse parfaite. » Après leur avoir ainsi fait connaître son état de
84 Buddha, il se plaça sur un siège élevé de Buddha, * et là, le jour de pleine lune du mois d'Âshâdha, entouré de 180 millions d'êtres supérieurs, il prêcha devant les Cinq le sermon connu comme celui de « la première proclamation de la Loi. »

Dans ce discours [1], il exhorta ses auditeurs à éviter les deux extrêmes et à prendre le chemin du milieu. Un extrême, c'est d'être asservi aux plaisirs sensuels, ce qui est bas, vilain, commun, indigne d'un noble et d'un sage, et entraîne des conséquences regrettables. L'autre extrême, c'est de chercher son salut dans les tourments qu'on s'inflige à soi-même [2], ce qui est gênant, indigne d'un noble et d'un sage, et peut avoir des conséquences regrettables. Or, le chemin du milieu, qui donne la lumière et la science, conduit à la pleine sagesse et à la délivrance, consiste en huit parties, savoir : la bonne compréhension; les bonnes pensées; la bonne raison; la bonne occupation; le bon moyen d'existence; le bon exercice; la bonne réflexion et la bonne méditation. Ce chemin est le moyen pratique d'être délivré de la souffrance corporelle et spirituelle, et est donc identique à la dernière des quatre vérités capitales [3], qui furent aussi proclamées dans ce premier sermon. C'est de cela que le Buddha, sous l'arbre de la Science (et : du Réveil) avait eu une intuition large et précise.

Parmi les auditeurs, Kauṇḍinya fut le premier, qui, en même temps qu'un très grand nombre d'êtres supérieurs, entra dans le chemin du salut et atteignit le premier degré de sanctification. A partir de ce moment, Kauṇḍinya porta le

1. *Mahâvagga*, 1, 6.

2. Le terme *attakilamatha* est encore plus large; le sens propre est « épuisement de soi-même ».

3. Voir plus haut p. 72.

surnom d'Âñâta, le Seigneur lui ayant dit : « Tu l'as compris (*aññâsi*) Kauṇḍinya ! »

Le jour suivant, le Vénérable Père Vâshpa fut converti, et, les trois jours suivants, successivement Bhadrika, Mahânâman et Açvajit. Le Maître ayant confirmé tous les cinq comme débutants sur le chemin de la sanctification et les ayant convoqués le cinquième jour de la seconde moitié du mois, prononça un second sermon, à la fin duquel les Cinq atteignirent la dignité d'Arhant (Très-Vénérable, Maître).

## 14. — * Recrutement de disciples. Conversion de Bimbisara. 85

Peu de temps après, il arriva que le Maître vit un certain Yaças, jeune homme de bonne famille, dégoûté du monde, quitter nuitamment sa famille, afin d'entrer en religion [1]. Le Seigneur découvrit en lui les dons les plus heureux, l'appela à lui, l'instruisit. Immédiatement, Yaças fut prêt à marcher dans la voie du salut, et, un jour suivant, il devint Arhant. Sa conversion entraîna celle de son père, un riche marchand. Celui-ci fut le premier laïque qui confessa sa foi dans le Buddha, la Loi et la Congrégation [2]. La mère et l'ancienne femme de Yaças acceptèrent la doctrine. Elles furent les premières femmes laïques. Bientôt quatre camarades de Yaças : Vimala, Subâhu, Pûrṇajit et Gavâmpati, suivirent l'exemple de leur ami ; d'autres encore se firent admettre dans l'Ordre,

1. L'occasion qui fit quitter sa maison à Yaças est la même que celle qui amena le Bodhisatva à s'enfuir de son palais. Le récit est une répétition écourtée de la fuite de Siddhârtha. Telle est du moins la version du *Mahâvagga*, I, 7. La tradition des Bouddhistes septentrionaux chez Schiefner, 247, a des détails différents. — Dans Kshemendra, *Avaddna-Kalpalatâ*, LXII, le nom du jeune homme est Yaçoda.

2. Trapusha et Bhallika n'avaient accepté, et pu accepter, que les deux premiers articles de la foi. Voir plus haut, p. 80.

de sorte que bientôt le Maître se vit entouré de soixante disciples vénérables.

Pendant la saison des pluies, le Seigneur resta près de Bénarès [3]. Après la fin de la saison, il envoya ses soixante disciples dans toutes les directions, afin d'entreprendre leur voyage spirituel, tandis qu'il alla lui-même à Uruvilvâ [4].

86 * En route, il entra pour se reposer dans un bosquet à côté du chemin, où il s'assit au pied d'un arbre. Juste à ce moment se trouvaient là trente compagnons, les Bhadravargîyas (c'est-à-dire ceux de la troupe bénie [1]). Vingt-neuf d'entre eux avaient chacun une femme, mais le trentième n'en avait pas; on lui avait donc cherché une fille publique. Or cette fille, pendant qu'ils étaient là, insouciants, s'était enfuie en emportant tout ce qu'ils avaient avec eux. Pour faire plaisir à leur camarade, les compagnons essayèrent de retrouver la femme de mauvaise vie et arrivèrent ainsi dans le bosquet, où ils virent le Buddha, et lui demandèrent s'il avait peut-être vu la femme. « Que voulez-vous dire, jeunes gens, avec cette femme? » demanda à son tour le Seigneur. Les compagnons lui racontèrent ce qui était arrivé. Et le Buddha leur adressa de nouveau la parole, disant : « Qu'est-

3. La saison des pluies, qui est censée durer du jour de pleine-lune d'Ashâdha jusqu'à la pleine-lune de Kârttika (du 21 juin au 21 octobre environ), est, à certains égards, pour les moines bouddhiques, l'époque des vacances, parce que, pendant ce temps, ils vivent dans le couvent et qu'il leur est défendu de voyager. Mais c'est en même temps la saison de l'année pendant laquelle ils doivent confirmer le peuple dans la foi, par des sermons et d'autres moyens. — On verra plus tard qu'il y a confusion dans les renseignements sur la durée des vacances.

4. D'après le Dharma constant de la nature, le Buddha doit se lever en ce point six mois après y avoir été au printemps, selon notre façon de compter au 21 septembre. Les vacances ne peuvent donc avoir duré que *trois* mois. Nous reviendrons plus tard sur ce point. Uruvilvâ semble désigner le point du lever du soleil non seulement au 21 mars ou au 21 septembre, mais en général le point où le soleil commence sa course journalière.

1. Chez les Septentrionaux, ce sont les Cinq qui sont nommés *bhadravargîyas;* d'après Schiefner, 248, Yaças et ses quatre compagnons, Vimala, Pûrṇa, Subâhu et Gavâmpati, sont appelés le second groupe de *Bhadravargîyas*.

ce qui vaut mieux : chercher cette femme, ou vous chercher vous-mêmes? » Lorsqu'ils répondirent : « nous chercher vous-mêmes », il les pria de s'asseoir, les instruisit au moyen de récits édifiants et réussit à les convertir à sa doctrine; après quoi, il les envoya, comme les disciples précédents, dans toutes les directions [2].

A Uruvilvâ vivaient trois frères Kâçyapa, auxquels on donnait respectivement les noms de Kâçyapa d'Uruvilvâ, de la Rivière et de Gayâ. C'étaient des brahmanes sages et pieux, ermites de cette sorte qui porte des tresses enroulées et vénère Agni, le dieu du feu. Le premier de ces frères était à la tête de 500 ermites, le second de 300, et le troisième de 200. Ces savants hommes furent invités par le Buddha, après qu'il fut arrivé à Uruvilvâ et eut accompli 3500 miracles [3], à se laisser admettre parmi ses disciples. Grâce aux manifestations de son pouvoir miraculeux, il réussit dans cette tentative.
L'exemple donné par les Kâçyapas * fut suivi par leurs mille 87
disciples, et accompagné d'eux tous, le Seigneur monta sur une certaine montagne, nommée Gâyaçîrsha ou Gayâçiras. Ce fut là que le Seigneur adressa à ses disciples un discours sur le thème : « En flammes ». Il parla à peu près ainsi [1] :

« Tout, dans l'univers, moines, est en flammes. Et pourquoi tout est-il en flammes? Parce que, moines, l'œil est en flammes; que les objets perceptibles sont en flammes; que la faculté d'aperception de l'œil est en flammes; que le contact de la vue avec les objets est en flammes, et que tout ce qui est senti, par suite de ce contact, comme agréable ou désagréable, ou indifférent, est aussi en flammes [2]. Pourquoi tout

2. Avant cet événement, Mâra se présenta deux fois devant le Seigneur, afin de lui adresser des paroles injurieuses; nous avons parlé de ces tentatives plus haut, p. 77 s.

3. Les cinq premiers miracles sont décrits en détail dans *Mohâvagga*, 1, 15, 38, chez Schiefner, 250, et dans Hardy, *Man. of B.* 189.

1. *Mahâvagga*, I, 21.

2. Le mot qui signifie « en flammes » signifie aussi « tourmenté ».

cela est-il en flammes? C'est par le feu de l'affection, de la haine, et de l'aveuglement; par la naissance, la vieillesse, la mort, le chagrin, la misère, la douleur, la mélancolie, la dépression, que tout cela est en flammes, vous dis-je. Comme de l'œil, il en est de l'ouïe, de l'organe de l'odorat, de la langue, du corps, du sens intérieur et de tout ce qui en dépend et découle de cette dépendance.

« Celui qui comprend ces choses, moines, comme un élève appliqué des maîtres nobles et sages, ne trouve plus de jouissance dans l'œil, dans les objets perceptibles, dans la faculté d'aperception de l'œil, etc., aussi peu que dans l'ouïe, etc., dans l'organe de l'odorat, etc., etc. Dès qu'on n'y trouve plus de jouissance, on en est dégoûté; par la suite, on en est affranchi; on comprend que la naissance a une fin; que le temps d'exercice pour une vie spirituelle est passé; que ce qui devait se faire a été fait, qu'il ne reste plus rien pour la vie ici sur la terre [3] ».

88 * Après avoir prononcé ce discours, qui fit sur ses auditeurs une impression profonde, le Buddha partit avec les Mille qu'il venait de confirmer dans la dignité de Maître, vers Râjagṛha, afin d'accomplir la promesse qu'il avait jadis faite au roi Bimbisâra. Arrivé près de la capitale, il prit pour lieu de séjour le parc Supratishṭha [1], dans le bois Yashṭi-vana (c'est-à-dire Bois aux Perches). A peine le roi eut-il reçu la nouvelle que le Maître était arrivé, qu'il se rendit au parc, accompagné d'une suite nombreuse de brahmanes et de citoyens. Arrivé en présence du Buddha, il se jeta humble-

3. La traduction de Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, 480 : « il n'y a plus lieu *à revenir* ici-bas », ajoute quelque chose qui n'est pas dans le texte. — La version du biographe birman (Bigandet, I, 146) a le caractère d'une paraphrase. — Ce que nous donnons dans le texte est emprunté à l'Écriture Sainte elle-même.

1. Pâli : Suppatiṭṭha. C'est d'après cette forme et d'après la version tibétaine qui traduit le mot par « fixe » (chez Schiefner, 234), qu'on a restitué la forme sanscrite.

ment par terre, et se tint ensuite, avec son escorte, à une distance respectueuse.

Dans la foule réunie là, le doute s'éleva chez plusieurs, si c'était le Grand Moine qui était l'élève de Kâçyapa, surnommé d'Uruvilvâ, ou si c'était le contraire qui était le cas. Devinant leurs pensées les plus secrètes, le Seigneur, afin de les détromper, adressa la parole à Kâçyapa, et dit en vers :

Qu'est-ce qui t'a amené, habitant d'Uruvilvâ,
A abandonner le feu, en disant que tu étais faible ?
Je te demande cela, Kâcyapa, comment cela s'est-il fait,
Que tu as abandonné le sacrifice du feu ?

Kâçyapa, comprenant l'intention du Seigneur, répondit, également en vers :

Ce sont (les plaisirs de) la forme, du son ou bien du goût,
Des amantes (?) que les sacrifices promettent.
Mais je sais que ces bases sont impures ;
C'est pourquoi j'ai pris en dégoût le grand et le petit sacrifice.

* Après avoir prononcé ces paroles, il se jeta par terre 89
devant le Tathâgata, pour montrer qu'il était son élève obéissant, et posant sa tête sur les pieds de celui-ci : « Vous, Seigneur, êtes le Maître (Commandant) ; je suis votre élève (serviteur obéissant). » Ensuite il s'éleva dans l'air jusqu'à sept fois, descendit, s'inclina devant le Tathâgata, et resta assis à une distance respectueuse. En voyant ce miracle, la foule s'écria : « Que les Buddhas sont donc puissants, puisque le Tathâgata a pu arracher à un homme aussi profondément convaincu que Kâçyapa, qui se croyait lui-même un grand-maître, le bandeau qui couvrait ses yeux, et le dompter » ; et ils glorifièrent le Maître. Et le Seigneur dit : « Ce n'est pas la première fois que j'ai dompté Kâçyapa ; j'ai déjà fait la même chose dans le passé » ; puis il raconta le Jâtaka [1] de Mahânârada-Kâçyapa, en y rattachant l'ex-

1. Les Jâtakas sont des contes moraux (parmi lesquels des contes d'animaux) que le Buddha raconte comme souvenirs de ses séjours antérieurs

plication des quatres vérités cardinales. Le roi du Magadha, avec onze myriades d'auditeurs parmi la foule, fut converti et élevé jusqu'au premier degré de sanctification, en même temps que dix mille auditeurs firent confession de la foi en qualité de laïques.

Le roi s'assit près du Maître, et déclara à celui-ci que les cinq espérances qu'il avait conçues jadis comme prince, étaient à ce moment complètement réalisées. Sa première espérance avait été d'être couronné roi; la seconde, que le Buddha parfait visiterait son royaume; la troisième, qu'il rendrait visite au Seigneur; la quatrième, que le Seigneur l'instruirait dans le Dharma; la cinquième, qu'il accepterait le Dharma du Seigneur. Ensuite, Bimbisâra confessa la foi, en répétant jusqu'à trois fois la formule : « J'ai recours au Buddha ; j'ai recours au Dharma (Loi, Ordre) ;
90 j'ai recours à la Communauté des Saints [2]. » * Il invita ensuite le Maître à dîner pour le lendemain, et partit, après l'avoir salué respectueusement.

Le lendemain, de grand matin, les habitants de la capitale sortirent en foule, dans la direction du parc de Yashṭivana, pour voir le Tathâgata. Bientôt le parc tout entier et une grande partie de la route furent remplis d'une multitude d'hommes, qui se pressaient pour jouir du spectacle splendide du Maître très puissant, vue dont ils ne pouvaient se rassasier. Il était à craindre que par suite de cette presse, le Buddha ne réussît pas à se frayer un chemin à travers cette foule, et qu'il manquât par conséquent ce jour-là son dîner. Indra, le roi du ciel, en eut un pressentiment en sentant que le siège où il était assis s'échauffait, et lorsque, par un effort de réflexion, il eut acquis la

dans ce monde. Nous verrons plus tard quelle est la position qu'occupe cette littérature en face de l'épopée des classes aristocratiques. Le contenu de ce Jâtaka se trouve chez Hardy, *M. of B.* 192.

2. *Saṅgha*, communauté, congrégation, clergé, communauté des saints, Église.

conviction que ce danger existait en effet, il résolut d'y obvier. Il se transforma immédiatement en un jeune étudiant, et, récitant des hymnes à la louange du Buddha, de la Loi et de la Congrégation, il parut en présence du très puissant Maître, et lui fraya un chemin à travers la foule qui lui entendait dire :

« Le dompté est avec les domptés,
Anciens porteurs de tresses, le délivré
Avec les délivrés. Celui qui brille comme un ornement d'or,
Est entré à Râjagṛha. »

Le jeune étudiant répéta deux fois ces vers, avec cette modification qu'au lieu de « le doux avec les doux » il dit
« le libéré avec les libérés », * puis « l'émigré (du royaume de 91
l'obscurité ; celui qui est arrivé à la fin de la nuit) avec les émigrés ». Ensuite, il chanta :

« Celui qui a dix états, dix forces,
Qui connaît dix commandements et est accompagné des Dix,
Lui, le Seigneur, accompagné de dix centaines,
Est entré à Râjagṛha. »

La foule, frappée par l'apparition resplendissante du jeune étudiant dit : « D'où celui-ci est-il venu et à qui appartiendrait-il ? » — En entendant ceci, l'étudiant chanta :

« Lui, le Sage omniscient, le doux,
Le Buddha sans égal,
Le Maître souverain de la bonne conduite
Dans l'Univers — c'est de celui-là que je suis le serviteur. »

Après que le roi du Ciel eût frayé ainsi le chemin au Maître, celui-ci entra avec un cortège de 1,000 moines dans Râjagṛha.

Ce fut à cette occasion que le roi Bimbisâra fit à la Congrégation dont le Buddha est le chef (visible), un don important, en prononçant ces paroles :

« Je ne pourrai me passer des Trois Joyaux [1], Seigneur ! je ne pourrai renoncer à visiter le Seigneur à tout propos, et comme le bois Yashṭivana est situé trop loin et que le parc Veṇuvana [2] se trouve plus près, je me propose de céder ce jardin de plaisance, qui me semble un séjour convenable pour le Buddha. En acceptant ce don, le Seigneur me rendra un grand service. »

Ensuite eut lieu le transfert solennel de la propriété : le roi prit un bassin d'or, rempli d'eau parfumée et versa, pour signifier qu'il donnait le jardin Veṇuvana au Buddha, l'eau
92 sur la main de celui-ci *. Pendant que le jardin était transféré ainsi, la terre trembla, en signe de ce que la doctrine du Buddha avait pris racine. Aussi ce phénomène ne s'est-il jamais répété, dans l'Inde, lors d'autres donations de terres à l'Église, et de même à Ceylan, le phénomène n'a eu lieu que lors de la prise de possession du Mahâvihâra (c'est-à-dire Grand Monastère).

Après que le Maître eut remercié le roi de sa donation, il se rendit au jardin Veṇuvana, entouré de la congrégation des moines.

---

## 15. — Conversion de Çâriputra et de Maudgalyâyana.

### Rencontre avec Mahâ-Kâçyapa.

Vers ce temps-là vivaient, près de Râjagṛha, deux moines, qui avaient les mêmes dons intellectuels, les mêmes goûts, ce que l'un faisait, l'autre le faisait aussi, ils étaient, en un mot, inséparables. Ils s'appelaient Çâriputra et Maudgalyâyana [1], et

1. *Triratna, triṇi ratnâni*, c'est-à-dire le Buddha, la Loi et la Congrégation (Église).

2. Pâli : Veluvana, c'est-à-dire bois de bambous.

1. En pâli : Sâriputta et Moggallâno. Le premier s'appelait réellement Upatishya, et fut appelé Çâriputra d'après sa mère ; il est aussi connu sous le

s'étaient tous les deux attachés au professeur Sañjaya, [2] afin d'arriver à l'immortalité.

Il arriva une fois que Çâriputra vit passer le vénérable Père Açvajit *, et qu'il lui entendit réciter la formule « *ye* 93
*dhammâ hetuppabhavâ* », etc. [1]. En entendant ces paroles, Çâriputra fut tellement frappé, qu'il atteignit au premier degré de sanctification. Immédiatement, il chercha son compagnon Maudgalyâyana, qui en le voyant venir de loin, s'écria : « Comme tes sens sont réjouis ! comme tu as l'air brillant ! as-tu trouvé l'immortalité (ou : le breuvage d'immortalité ?) ». — « Oui », répondit Çâriputra joyeux, et il raconta ce qui était arrivé. C'est ainsi que les yeux de Maudgalyâyana, lui aussi, s'ouvrirent à la vérité.

Les deux moines résolurent d'aller voir le Buddha, accompagnés de leurs nombreux disciples, et ils invitèrent également Sañjaya à servir le Seigneur. Mais celui-ci refusa, et essaya même de détourner les deux compagnons de leur projet, en leur proposant de s'associer avec lui pour diriger en commun la communauté. Ses efforts échouèrent contre leur constance ; le sang chaud lui sortit de la bouche ; mais eux et les leurs se hâtèrent d'aller trouver le Buddha. Celui-ci, dès qu'il les vit arriver de loin, dit à ses disciples : « Moines ! ces deux formeront le couple béni qui sera placé à la tête de tous mes disciples. » Bref, Maudgalyâyana reçut la dignité de Maître au bout d'une semaine et Çâriputra au bout de quinze jours.

nom de Çaradvatîputra, et plus tard sous le surnom de Dharmasenâpati, c'est-à-dire « Chef (ou Généralissime) de l'Ordre (Loi) ». Le second, plus tard célèbre sous le nom de Maudgalyâyana le Grand, s'appelle aussi Kolita. On trouve plus de détails sur leur histoire antérieure chez Schiefner, 255.

2. Chez les Septentrionaux, Sañjayin. A son lit de mort, Upatishya lui demanda le breuvage de l'immortalité, mais Sañjayin déclara ne pas le posséder et le renvoya au Buddha ; c'est du moins ce que raconte la biographie tibétaine chez Schiefner, 256 ; comp. Hardy, 195.

1. Nous traiterons plus loin (t. I, p. 285) de cette formule bouddhique bien connue.

Le nombre croissant des conversions finit par causer du mécontentement parmi les habitants du pays de Magadha, car ils craignaient que tous les jeunes gens de bonne famille n'entrassent en religion, tout homme qui devient moine
94 étant perdu pour sa famille. * Les disciples s'inquiétèrent de ces bavardages, mais le Maître les tranquillisa en disant que toutes ces rumeurs ne dureraient pas plus longtemps qu'une semaine. C'est ce qui arriva [1].

---

Pendant le séjour du Seigneur dans le Bois des Bambous, il eut une rencontre avec un certain Kâçyapa (connu plus tard sous le nom du « Grand Kâçyapa »), rencontre dont parle une des traditions [2]. Un certain brahmane, Nyagrodhaketu (c'est-à-dire « comète ou flambeau du banian »), demeurant au Village des Banians, eut un fils, Kâçyapa, qu'il maria, contre son gré, avec une jeune fille brahmanique de Vaiçâlî. Les époux habitèrent pendant vingt ans la même maison, sans avoir jamais commerce ensemble. Après la mort de leurs parents, ils vendirent leurs biens et entrèrent en religion. La femme se fit admettre dans la secte des religieux « qui vivent nus », sous la direction du Pûraṇa-Kâçyapa [3]; son mari devint un disciple de Tathâgata, et changea d'habit avec celui-ci. Au bout de neuf jours, il obtint la dignité de Maître. Le Seigneur l'appela le plus parfait de ceux qui joignent à l'indifférence pour le monde un contentement purifié.

---

1. Le biographe birman (chez Bigandet, I, 162) raconte que l'avancement rapide des deux nouveaux convertis, ainsi placés au premier rang, excita la jalousie des autres disciples, de sorte que quelques-uns s'oublièrent jusqu'à parler de partialité. Le Buddha les réprimanda et révéla le fait que les deux nouveaux-venus avaient déjà dans le passé rendu les plus grands honneurs au Buddha de ce temps-là.

2. Chez Schiefner, 257.

3. Nous retrouverons plus tard Pûraṇa-Kâçyapa dans notre récit, d'après les sources du Midi aussi bien que celles du Nord, comme un des six chefs de secte.

### * 16. — Le Buddha visite sa ville natale. 95

Pendant que le Tathâgata se trouvait encore à Veṇuvana, le roi Çuddhodana apprit que son fils, après avoir mené, pendant six ans, une vie de pénitence, était arrivé à la sagesse suprême, et se trouvait maintenant dans le Bois des Bambous, près de Râjagṛha. Immédiatement, il appela un de ses courtisans et dit : « Je te prie d'aller, avec une escorte de 1,000 hommes, à Râjagṛha, et de dire en mon nom, à mon fils, que son père désire le voir. » Le courtisan prit respectueusement sur lui l'exécution de l'ordre royal, et partit, accompagné de son escorte, pour le lieu de sa destination.

L'envoyé fit son entrée dans le couvent, juste au moment où le Maître, assis au milieu de quatre groupes d'auditeurs, était en train de prononcer un discours. Croyant que l'accomplissement de l'ordre du roi pouvait bien souffrir quelque délai, le nouvel arrivé se tint en dehors du cercle formé par l'assemblée, afin d'écouter le sermon, qui l'enthousiasma tellement qu'il se convertit, avec les 1,000 hommes de son escorte, et demanda à être reçu dans la congrégation. Le Seigneur étendit la main en disant : « Venez, moines ! » et au même moment ils furent tous munis de pots à aumônes et d'habits monastiques miraculeusement produits et eurent l'aspect de religieux âgés, ayant déjà cent ans d'ordination. Devenu Maître, l'envoyé de Çuddhodana omit de communiquer au Buddha le message dont il était chargé, les Saints ne s'intéressant plus aux choses de ce monde.

Le roi Çuddhodana, ne voyant pas revenir son ambassadeur et n'en recevant aucune nouvelle, envoya un autre courtisan, avec la même mission. Il en fut de celui-ci comme de son prédécesseur. Le même fait se répéta neuf fois. Le roi ne fut pas peu étonné de ce qu'aucun de ses envoyés n'eût pris

la peine de lui envoyer de ses nouvelles, et réfléchit mûrement sur le choix qu'il ferait d'un nouvel ambassadeur. Il pensa à Udâyin, nommé aussi Kâlodâyin, car celui-ci jouis-
96 sait de toute sa confiance *, et était né le même jour que le Bodhisatva, dont il avait, enfant, partagé les jeux. Le roi lui parla en ces termes : « Mon cher Kâlodâyin ! désirant voir mon fils, je lui ai envoyé 9,000 personnes, mais aucune d'entre elles n'est revenue, aucune ne s'est même donné la peine de m'envoyer de ses nouvelles. Je suis âgé, et il est difficile de prévoir combien de temps j'aurai encore à vivre. Cependant, je désirerais voir mon fils avant ma mort. N'y aurait-il pas un moyen de le voir? » — « Certainement, Sire », fut la réponse ; « pourvu qu'il me soit permis d'entrer en religion ». — « Je te donne pleine liberté à cet égard, cher ami ; pourvu seulement que tu me donnes le moyen de voir mon fils. »

L'envoyé partit par Râjagṛha, et arriva juste au moment où le Maître était en train de prêcher. La conséquence fut qu'il atteignit, avec sa suite, le rang de Maître, et fut admis dans la Congrégation.

Remarquons ici que le Maître avait passé son premier temps de retraite, après avoir atteint la dignité de Buddha, à Ṛshipatana, près de Bénarès, et qu'après la saison des pluies il était parti pour Uruvilvâ. Là il demeura trois mois ; après avoir initié dans la doctrine les deux Kâçyapas, il en partit, escorté de 1,000 moines, et arriva le jour de la pleine lune de
97 Pausha, * à Râjagṛha, où il resta deux mois. En tout, six mois s'étaient donc écoulés depuis son départ de Bénarès, et l'arrivée d'Udâyin eut lieu sept ou huit jours avant la fin de l'hiver. A ce moment, c'est-à-dire le jour de la pleine lune de Phâlguna [1], Udâyin se dit en lui-même : l'hiver est passé et le printemps est arrivé, la terre est couverte d'herbe verte, les bosquets sont en fleur et les routes sont facilement pra-

1. L'époque indiquée doit tomber vers le commencement de mars.

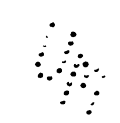
ticables. C'est maintenant qu'est venu pour le grand Maître le moment de visiter ses parents ». Rempli de cette pensée, il alla vers le Seigneur et dit :

Les arbres commencent à bourgeonner, et poussent,
Après avoir été dépouillés de feuillage, de nouvelles feuilles,
Maintenant que les (doux) rayons du soleil brillent de nouveau sur eux.
C'est maintenant, ô Grand Héros, le temps des plaisirs.
Il ne fait ni trop chaud, ni trop froid,
Les vivres ne sont pas trop rares,
Et le sol est couvert de l'herbe verte.
C'est maintenant le temps, ô grand Voyant !

En récitant ces vers et d'autres semblables, il essaya d'amener le Maître à rendre visite à sa famille et à la ville où il était né. Mais celui-ci demande : « Pourquoi, Udâyin, me recommandez-vous ce voyage par de si belles paroles ? » Udâyin répondit : « Parce que votre père, le roi Çuddhodana, désire vous voir. » — « C'est bien, Udâyin, j'irai voir mes parents. Dis à la congrégation des moines qu'ils ont à se préparer pour le voyage ». Ce qui fut fait.

Avec une suite de dix mille jeunes gens du pays d'Aṅga et du royaume de Magadha et d'un nombre égal de personnes de Kapilavastu, donc en tout de vingt mille moines *, tous 98
purifiés du virus du péché, le Seigneur partit de Râjagṛha. Chaque jour il parcourait seulement la distance d'une lieue, et comme la distance de Râjagṛha à Kapilavastu est de 60 lieues, il devait arriver, en s'avançant ainsi lentement, au bout de deux mois au but de son voyage [1]. L'Ancien Udâyin comprit qu'il était de son devoir d'avertir le roi que le Seigneur avait commencé le voyage, et il prit par conséquent son vol à travers les airs, de sorte qu'il se trouva subitement à la cour du roi. Çuddhodana fut très heureux de voir l'Ancien, le fit placer sur un siège magnifique, et rem-

1. Entre le milieu de Phâlguna et le milieu de Vaiçâkha, le jour de la naissance du Bodhisatva, il y a un intervalle de deux mois.



plit son pot à aumônes de la nourriture la plus exquise. Udâyin se leva cependant et se prépara à partir, et lorsque le roi l'invita à rester assis afin de prendre son repas, il répondit qu'il ne voulait pas manger avant d'avoir été d'abord chez le Maître. « Où est donc le Maître? » demanda le roi. — « Il a entrepris le voyage avec une suite de 20,000 moines, afin de venir vous voir, ô Roi! » En entendant cela, Çuddhodana s'écria joyeux : « Allons, prenez d'abord votre repas, et apportez ensuite d'ici sa nourriture quotidienne à mon fils, tant qu'il sera en voyage. » L'Ancien approuva cette idée. Le roi servit alors à manger à Son Eminence, remplit de nourriture exquise un plat, qu'il avait d'abord purifié avec une poudre odoriférante, et le donna en disant : « Présentez ceci au Tathâgata ». Alors le Vénérable jeta, à la vue de tous, le plat en l'air et vola lui-même à travers les airs, vers le Maître auquel il donna la nourriture ainsi obtenue. Le Buddha la mangea [2].

La même scène se répéta chaque jour ; à mesure que le Maître se rapprochait de Kapilavastu, Udâyin, qui s'y présentait régulièrement à l'heure du dîner, sut prévenir toute la cour de plus en plus en faveur du Buddha, en faisant des
99 récits dans lesquels il dépeignait les vertus de celui-ci [*].
C'est pourquoi le Seigneur déclara à son escorte que Kâlodâyin excellait sur tous ses autres disciples par sa force de conviction qui gagnait les cœurs.

Cependant le Seigneur était arrivé à la ville. Les Çâkyas, en vue de la venue prochaine du membre le plus illustre de leur famille, réunirent une assemblée, afin de délibérer sur le meilleur moyen de le recevoir brillamment. Après avoir conféré, ils résolurent de le recevoir dans le jardin des Banians, parc particulièrement charmant. C'est là qu'on fit,

2. Nous savons que le Buddha, vers ce moment de l'année, a besoin d'une bonne nourriture, afin de pouvoir reprendre ses forces. Ce ne fut pas la première fois qu'il mangea à cette époque : il l'avait fait également l'année précédente, après être tombé d'épuisement.

en effet, tous les préparatifs pour une réception convenable; et pendant qu'ils se mettaient en route, des fleurs et des parfums à la main, pour aller à sa rencontre, ils envoyèrent en avant de petits garçons et de petites filles de la bourgeoisie, habillés d'une façon ravissante; après venaient les petits princes et les petites princesses, et enfin venaient les personnes plus âgées, afin de le recevoir avec les hommages ordinaires et le conduire ainsi au jardin de plaisance. Arrivé là, le Seigneur prit place sur le siège de Buddha qui lui avait été offert, entouré des 20,000 disciples, tous purifiés du virus du péché.

Les Çâkyas, orgueilleux, même incorrigiblement orgueilleux, pensèrent : « Le Prince Siddhârtha est plus jeune qu'aucun de nous, dont il est le neveu, le fils ou le petit-fils. » C'est pourquoi ils dirent aux petits princes : « Faites votre humble révérence; alors nous irons nous asseoir derrière vous. » Le Seigneur, qui pénétrait leur intention, pensa : « Si mes parents ne veulent pas me rendre hommage, je leur apprendrai à le faire », et à l'aide de sa science surnaturelle il s'éleva en l'air, et secoua sur leurs têtes la poussière de ses pieds. Le roi Çuddhodana, voyant ce miracle, dit : « Seigneur, lorsque le jour de votre naissance vous fûtes porté chez Devala le Noir, afin de le saluer, et que vous posâtes à cette occasion vos pieds sur la tête du brahmane *, je me suis, en voyant cela, prosterné jusqu'à 100
terre. Ce fut mon premier hommage. Et le jour de la fête du labourage, lorsque je vis que l'ombre de l'arbre-*jambu*, sous lequel vous étiez couché sur votre lit de parade, ne changeait pas de direction, je me suis prosterné devant vos pieds. Ce fut mon second hommage. Maintenant que je vois un miracle comme je n'en ai jamais vu, je me prosterne de nouveau devant vos pieds. C'est mon troisième hommage. » Dès que le roi eut rendu hommage au Buddha, aucun des Çâkyas ne put éviter de s'incliner devant le Seigneur : tous se prosternèrent.

Après que le Buddha eut ainsi appris à ses parents plus âgés à s'incliner devant lui, il descendit des airs et alla s'asseoir sur le siège qui lui était réservé. Alors les parents s'assirent, eux aussi, et attendirent avec impatience ce qui allait arriver. Et voici que subitement d'un grand nuage vint à tomber une pluie de roses, dont l'ondée couleur de roses descendait en bruissant, ne mouillant que ceux qu'elle choisissait, tandis qu'aucune goutte ne descendait sur ceux que l'eau ne voulait pas mouiller. En voyant ce spectacle, tous s'écrièrent, pleins de stupéfaction : « Comme c'est étrange ! comme c'est miraculeux ! » Mais le Seigneur dit : « Ce n'est pas la première fois qu'une pluie de roses descend devant moi sur le groupe de mes parents : le même fait s'est déjà présenté une fois » ; et à ce propos, il raconta une histoire du temps où il demeurait sur la terre sous le nom du roi Viçvantara. L'allocution finie, tous les parents s'éloignèrent, après s'être inclinés humblement, sans cependant qu'un seul des princes ou des grands du royaume eût la politesse de dire : « Venez demain mendier chez nous un repas. »

Le lendemain, le Seigneur entra dans la ville avec les 20,000 moines, afin de mendier la nourriture quotidienne. Personne ne se montra pour l'inviter ou remplir le pot à aumônes. Le Seigneur, avant même de franchir la porte de la ville, réfléchit sur la façon dont les Buddhas antérieurs avaient eu l'habitude de mendier leur nourriture dans la ville où ils étaient nés : il se demanda s'ils cherchaient d'abord les maisons des riches ou bien s'ils s'arrêtaient devant toutes les maisons, à mesure qu'ils passaient devant. Comme
101 il ne pouvait se rappeler aucun exemple * qu'un seul Buddha eût jamais mendié d'après un choix arbitraire fait d'avance, il résolut de se conformer à la coutume et à la tradition et d'avoir soin que ses disciples, plus tard, fissent de même que lui, en ce moment, quand il s'agirait d'aller recueillir des dons charitables. Il commença donc à mendier devant la première maison qu'il eut devant lui en entrant dans la

ville, et il alla ainsi régulièrement de maison en maison.

Dès que la nouvelle se répandit que le Prince Siddhârtha faisait sa tournée en moine mendiant, le peuple monta aux étages supérieurs des hauts palais, afin de contempler ce spectacle extraordinaire par les fenêtres ouvertes. La mère de Râhula apprit, elle aussi, ce qui se passait, et pensa : « Mon époux, qui jadis passait à travers cette foule en voitures d'or, entouré d'une pompe royale, va maintenant, les cheveux et la barbe rasés, revêtu d'un habit de moine de couleur jaune, un pot à aumônes à la main, mendier sa nourriture. Comme il doit être beau maintenant ! » Désireuse de jouir de ce spectacle charmant, elle ouvrit la fenêtre, et vit là le Seigneur, qui illuminait les rues de la ville de la splendeur multicolore de son corps et brillait dans sa majesté incomparable de Buddha, encore agrandie par la gloire qui l'entourait, relevée par les quatre-vingts signes secondaires et manifestée encore plus magnifiquement par les trente-deux signes principaux. Ravie de ce spectacle, la princesse chanta la louange du Lion héroïque :

> « Lumineuse, sombre, douce et bouclée est la chevelure,
> Immaculé, pur comme le soleil est le signe du front,
> Haut et long à proportion est le nez délicatement formé
> Du Lion héroïque, que recouvre un réseau de rayons. »

• Dès que la princesse eut fini de réciter son hymne de 102
louanges, elle alla dire au roi que son fils, vêtu en moine, mendiait sa nourriture. Profondément ému, Çuddhodana, après s'être revêtu de son manteau, sortit aussi vite que possible, afin de rencontrer le Seigneur. Venu en présence de celui-ci, il dit : « Pourquoi me couvrez-vous de honte ? Qu'avez-vous besoin de mendier votre nourriture? Pourquoi ne dites-vous pas à tous ces moines qu'ils pourront obtenir sans peine de la nourriture ? » — « Parce que ma règle de conduite l'exige ainsi, puissant prince ! » fut la réponse. — « Mais, reprit le roi, notre race est une noble race de che-

valiers [1] qui n'a jamais produit un mendiant. » — « Oui, roi ; vos ancêtres furent une série de princes, mais les miens, une longue lignée de Buddhas, depuis Dîpankara (c'est-à-dire Faiseur de lumière) jusqu'à Kaçyapa (c'est-à-dire Crépuscule), et tous, ainsi que les innombrables autres Buddhas d'une époque encore antérieure ont passé leur vie en errant comme moines mendiants ». Ainsi parla le Buddha, et au beau milieu de la rue il entonna ce couplet :

« Qu'on soit éveillé, non négligent,
Qu'on marche toujours dans le chemin de la vertu.
Il dort tranquille, celui dont la vie est vertueuse
Dans ce monde et dans l'autre. »

Et aussitôt, le roi obtint les privilèges attachés au premier degré de sanctification. Ensuite, le Buddha dit :

« Qu'on pratique de la vraie manière,
Non de la fausse, la vertu.
Il dort tranquille, celui dont la vie est vertueuse,
Dans ce monde et dans l'autre. »

103 * Dès que le roi eut entendu cette stance, il obtint les privilèges attachés au second degré de sanctification [1]. Après avoir entendu l'histoire de Dharmapâla, racontée par le Buddha, le roi fut mis en jouissance du troisième degré, celui d'Anâgâmin [2]. Plus tard au moment de sa mort, lorsqu'il était couché sur son lit de parade sous le parasol blanc, il

1. La couleur des Kshatriyas est le rouge, dans le langage symbolique la couleur de la passion ; *râga* signifie : « couleur » et « affection, passion »; *rakta* « colorié, couleur de sang » et « ému, sali »; *rajas* « passion » et « saleté ». La couleur des brahmanes est le blanc, la blanche innocence.

1. Le terme employé est *sakṛdâgâmin*, c'est-à-dire d'après le système dogmatique : un personnage qui n'a plus qu'une fois à revenir sur la terre, avant d'être mûr pour le Nirvâṇa.

2. C'est-à-dire de quelqu'un qui ne revient jamais ou n'a pas besoin de revenir. La théologie des Bouddhistes entend par ce terme un personnage qui ne vient plus sur la terre, mais dans un des cieux suprêmes, où il doit se préparer au Nirvâṇa.

obtint le degré de Maître, sans avoir eu besoin de vivre en ermite ou de se plonger dans des méditations métaphysiques. Au moment actuel de notre récit, le roi obtint les privilèges d'un saint de première classe, et conduisit en cette qualité le Seigneur et sa suite vers le palais, où il les régala de mets de différentes sortes.

Le repas fini, toutes les dames présentes au palais, vinrent saluer respectueusement le Seigneur. Seule, la mère de Râhula ne vint pas ; sourde aux objurgations de son entourage, qui l'exhortait à aller voir son mari, elle resta dans sa chambre car, disait-elle, « si je suis assez vertueuse pour mériter cet honneur, mon mari viendra de lui-même me voir, et alors je le saluerai respectueusement ». Le Seigneur, en effet, donna au roi son pot à aumônes et, accompagné de ses deux disciples les plus considérables il se rendit au boudoir de la princesse, où il se plaça sur le siège qu'on lui indiqua. Immédiatement la princesse se prosterna devant lui, jeta ses bras autour de ses chevilles, mit sa tête sur ses pieds et lui rendit ainsi pleinement hommage. Le roi [3] raconta alors comment le respect et l'amour de la princesse à l'égard du Seigneur avaient redoublé dès qu'elle l'avait vu se promener, vêtu en moine. « Dès qu'elle entendit * que vous por- 104
tiez des vêtements jaunes, elle s'est habillée de même ; dès qu'elle apprit que vous ne preniez qu'un repas par jour, elle a suivi cet exemple ; puisque vous avez renoncé à un grand lit, elle ne dort, elle aussi, que sur un simple banc ; comme vous avez rejeté les parfums, les guirlandes, etc., elle a fait de même. Si grande, Seigneur, est la vertu de ma bru ! »

« Que cela ne vous étonne pas », reprit le Buddha, « si la princesse, sous votre surveillance, maintenant que sa science est parfaitement mûrie, sait conserver son honneur ; car, déjà dans le passé, lorsqu'elle errait sans surveillance au pied de la montagne, et que sa science n'était pas encore

3. Qui était venu aussi, pour porter le pot à aumônes.

pas avant d'avoir obtenu la sagesse suprême. Alors le Seigneur dit : « Ce n'est pas étonnant si vous avez refusé d'y ajouter foi, car jadis vous refusâtes d'ajouter foi à la nouvelle que votre fils était mort, bien qu'on vous eût montré ses ossements ; » et à ce propos, il raconta l'histoire de Mahâ-Dharmapâla, qui s'était passée dans une de ses existences antérieures.

Le récit terminé, le roi obtint les privilèges attachés à l'état d'Anâgâmin ou saint du troisième degré [1]. Dès que le Buddha eût confirmé son père dans la jouissance des trois dignités, il retourna avec sa congrégation de moines à Râjagṛha, et s'établit là dans le Parc Froid [2].

### 17. — Histoire d'Anathapiṇḍika.

Du temps où le Buddha demeurait dans le Parc Froid, un riche bourgeois de Çrâvastî, Sudatta, surnommé Anâthapiṇ-
107 ḍika [3] *, arriva à Râjagṛha avec une caravane de 500 chariots chargés de marchandises, et alla loger dans la maison d'un de ses amis, un maître de corporation [1]. Chez celui-ci il apprit qu'un Buddha venait de paraître, ce qui fit naître chez lui le désir de voir le Seigneur. De grand matin, il partit, et eut le privilège d'être admis chez le Maître, malgré l'heure matinale, car la porte lui fut ouverte par une puissance surnaturelle. Sudatta fut réconforté par un sermon et obtint les privilèges de débutant dans la voie de la sanctification. Le

1. Nous avons déjà mentionné ce fait plus haut, en passant.

2. Çîta-vana ; d'après la source tibétaine de Schiefner, 258, c'était un cimetière; par pléonasme, on dit Çîtavana-çmaçâna, dans *Divyâvadâna*, 264.

3. Les Bouddhistes expliquent ce nom comme « donneur d'aumônes à ceux qui sont dans le besoin ». Les Septentrionaux ont changé le nom en Anâthapiṇḍada ; l'autre forme ne leur est pas tout à fait inconnue.

1. Par « maître de corporation » les Indiens entendaient d'ordinaire le chef d'une société commerciale ou d'une importante maison de commerce. Aujourd'hui encore, le mot désigne chez eux un commerçant considérable.

lendemain, il fit à l'Église, dont le Buddha est le chef, une magnifique donation, et retourna à Çrâvastî, après avoir reçu du Maître la promesse que celui-ci viendrait l'y rejoindre.

En route, le riche bourgeois dépensa des sommes énormes, et fit construire à chaque lieue de distance — la distance totale de Râjagṛha à Çrâvastî est de 45 lieues — des abris (pour les moines). Près de la ville elle-même, il acheta le parc Jeta-vana, appelé ainsi d'après le propriétaire, le prince Jeta. Pour cet achat il dépensa des charretées de pièces d'or, car la condition stipulée était qu'il achèterait le jardin en le couvrant tout entier d'or, jusqu'aux extrémités. Un petit carré seulement ne fut pas couvert, mais le prince fut assez généreux pour en faire don à l'acheteur [1].

Sur le sol ainsi acheté, Anâthapiṇḍika fit ériger un nouveau bâtiment *, au milieu duquel il fit faire un appartement 108
pour le tout-puissant Maître. Autour de cet appartement, il fit construire des demeures spéciales pour les quatre-vingts Anciens les plus considérables, et pour les autres des abris tels que pavillons, réfectoires, dortoirs, etc. et aussi des étangs et des promenades.

Après avoir construit, en dépensant 180 millions, un beau couvent, dans un site charmant, il envoya un messager, priant le Maître de venir le rejoindre. Le Seigneur accepta cette invitation, quitta Râjagṛha, accompagné d'un grand nombre de disciples, et arriva par petites journées à Çrâvastî.

Le généreux marchand avait, en attendant, fait ses préparatifs pour la consécration du couvent, et le jour où le Tathâgata devait faire son entrée dans le Jetavana, il envoya son

1. Nous avons suivi ici partiellement le *Cullavagga*, 6, 4. Dans l'introduction au *Jâtaka* on donne comme somme d'achat 18 dizaines de millions de pièces d'or. On trouve une représentation de cet achat sur une des sculptures du Stûpa de Bharhut (voir l'ouvrage du général Cunningham, *Stûpa of Bharhut* planche XXVIII), qui datent du IIIe siècle avant notre ère. La souscription de la sculpture porte : *Jetavana Anâdhapediko deti koṭisanthatena ketâ*, c'est-à-dire : « A. donne le Jetavana, après l'avoir acheté en le couvrant de *koṭis* » (dizaines de millions), ou « d'un *koṭi* » (une dizaine de millions).

fils, en habits de fête, avec 500 autres jeunes garçons, également en habits de fête, portant 500 drapeaux de toutes couleurs, pour aller à la rencontre du Maître. Après eux venaient Subhadhâ la grande et Subhadhâ la petite, les deux filles du marchand, avec 500 jeunes filles, qui portaient des vases pleins. Ensuite venait la femme du marchand, en habit de cérémonie, avec 500 matrones de bonne maison, portant des plats. Tout à fait à la fin venait le grand commerçant lui-même, en habits neufs, entouré de 500 autres commerçants considérables, également en habits neufs, afin d'aller à la rencontre du Seigneur. Précédé de toute cette procession de laïques et entouré d'une grande foule de moines, le Seigneur s'avançait, baignant, grâce à la lumière qui sortait de lui, les bosquets d'arbres comme d'une teinte rougeâtre d'or liquide ; et c'est ainsi qu'il fit, avec un immense effet magique, comme tous les Buddhas savent en produire, et avec une incomparable splendeur de Buddha, son entrée dans le couvent de Jetavana. Ensuite, Anâthapiṇḍika lui demanda : « Eh bien, comment disposerai-je du couvent? » — « Donne ce couvent à la Congrégation présente et future », dit le Maître. — « C'est bien », dit le grand marchand, et après avoir pris une aiguière en or et avoir versé l'eau sur la main du Maître, il fit la donation en prononçant ces paroles : « Je donne ce couvent de Jetavana, à la Congrégation universelle, présente et future, dont le
109 Buddha est le chef *. » Le Maître accepta le couvent, en remerciant, et prononça quelques vers pour en célébrer les vertus :

Il protège contre le froid et la chaleur,
Et aussi contre les animaux nuisibles,
Contre les animaux rampants et les moustiques,
Contre l'âpreté du temps et la pluie;
Il arrête en outre le vent violent,
Et aussi la chaleur torride du soleil.
C'est un abri et un séjour tranquille

Pour y rêver et méditer profondément ;
Le don d'un couvent à l'Église
A été particulièrement recommandé par le Buddha.
C'est pourquoi un homme sensé,
Qui fait attention à ses propres intérêts,
Doit construire de beaux couvents,
Où il fait demeurer de savants (moines),
Il leur donne à manger et à boire,
Des vêtements, des endroits pour se coucher et s'asseoir
— S'ils sont orthodoxes ! —
Dans un esprit pur.
Ils lui prêchent alors le Dharma
Qui chasse tous les maux.
Celui qui reconnaît le Dharma sur la terre.
Finit, délivré de ses péchés, par arriver au Nirvâṇa [1].

Le lendemain commencèrent les fêtes qu'Anâthapiṇḍika fit célébrer en honneur de la consécration du couvent. La fête qui eut lieu lors de la consécration du bâtiment magnifique construit par Viçâkhâ [2] fut terminée en quatre mois, mais les fêtes lors de la consécration du couvent d'Anâthapiṇḍika ne durèrent pas moins de neuf mois. Les frais de ces fêtes s'élevèrent de nouveau à 180 millions, de sorte qu'Anâthapiṇḍika a dépensé en tout pour le couvent 540 millions *. 110
Jadis, du temps du Buddha Vipaçyin, un marchand enrichi, nommé Punarvasu-Mitra, avait fait construire, lui aussi, sur le même terrain, qu'il avait acheté en le couvrant de dalles d'or, un couvent qui s'étendait à une lieue de distance. Le même fait remarquable se répéta sous cinq autres Buddhas [1] : un riche marchand eut le mérite d'acheter pour

1. Les mots « recommandé par le Buddha » nous permettent de supposer que ces vers sont un peu plus récents que l'origine de la secte. Nous devons cependant reconnaître qu'ils sont très bouddhiques, quant à l'esprit et à la forme.

2. Voir l'histoire qui suit.

1. A savoir ; Çikhin, Viçvabhû, Krakucchanda, Koṇâgamana et Kaçyapa. Les cinq commerçants généreux dont les noms méritent de passer à la postérité, sont : Çrîvṛddha, Svastika, Acyuta, Ugra et Sumangala.

chacun d'eux du terrain à des conditions semblables [2], et d'y bâtir un couvent. Le terrain acheté par Anâthapiṇḍika couvrait 8 *kartshas* [3]; ce même terrain est inséparable de tous les Buddhas.

## 18. — Histoire de Viçâkhâ.

A cette époque régnait à Çrâvastî et sur tout le royaume de Koçala le roi Prasenajit. Dans cette ville vivait un marchand, nommé Mṛgâra [4]. Celui-ci avait un fils, Pûrṇavardhana [5], qui était déjà arrivé à l'âge où l'on se marie, mais ne voulait pas se marier, à moins qu'il ne pût trouver une femme possédant cinq signes qu'il exigeait.

Les parents du jeune homme, qui désiraient fort le voir marié, envoyèrent cinq brahmanes, qui devaient chercher
111 dans l'Inde entière * une jeune fille ayant les cinq signes requis. Après beaucoup de recherches vaines, les brahmanes finirent par trouver à Ṣâketa une jeune fille qui possédait les signes, et qui était, en outre, intelligente et modeste. C'était Viçâkhâ, la fille du riche Dhanañjaya [1]. Les Brahmanes demandèrent sa main pour Pûrṇavardhana, et obtinrent l'autorisation du père de la jeune fille, sur quoi ils retour-

2. Le premier des cinq acheteurs couvrit le terrain de socs de charrue en or; le second, de pieds d'éléphant en or; le troisième, de dalles en or, le quatrième, de tortues en or; le cinquième de dalles en or.

3. Mesure de terrain de grandeur inconnue. Dans le Dictionnaire pâli de Childers nous trouvons que 1 Kartsha = 4 Ammaṇa (sansc. *armaṇa*); mais sous *ammaṇa* on dit que 1 Kartsha = 1/4 Ammaṇa.

4. Pâli : Migâra. C'est à tort que la biographie tibétaine a la forme Mṛgadhana; la forme vraie se trouve entre autres *Divyâvadâna*, 44; 77; 466. Nous donnons une partie du récit d'après Schiefner, *Lebensb*, 270; Hardy, *M. of B.* 220, *Dhammap.* 230 ss., *Mahâ-Vagga*, VIII, 15.

5. Chez Schiefner, passage cité, le nom est Viçâkha.

1. Chez Schiefner (passage cité) elle est la fille de Balamitra et la petite fille d'Aranemi (circonférence de la roue, c'est-à-dire orbite solaire). La famille était originaire de Bhaddiya dans le pays des Aṅgas, où était née Viçâkhâ.

nèrent joyeux à Çrâvastî et communiquèrent à Mṛgâra le résultat de leurs efforts.

Sur la demande expresse du père de Viçâkhâ le mariage n'eut lieu qu'après quatre mois révolus, mais alors la cérémonie se passa avec une splendeur extraordinaire. La mariée était ornée avec un luxe particulier, à telles enseignes qu'on ne connaît que deux autres femmes qui aient porté les mêmes bijoux que Viçâkhâ le jour de son mariage [2].

Quelque temps après le mariage de Viçâkhâ, il arriva qu'un jour son beau-père Mṛgâra, partisan de la secte jainique des Moines Nus, l'invita à l'accompagner au sanctuaire des moines qu'il vénérait. Elle accepta volontiers cette invitation, s'habilla proprement, ainsi qu'il convient, et accompagna son beau-père. Mais en voyant les moines nus, elle fut extrêmement scandalisée et demanda à son beau-père pourquoi il l'avait amenée en un pareil endroit. Les moines nus entendirent sa question et dirent à Mṛgâra : « Votre bru est certainement du parti du moine Gautama. Pourquoi avez-vous choisi pour votre fils une femme de cette sorte? » Ils prononcèrent ces paroles et d'autres encore, afin d'exciter Mṛgâra contre sa belle-fille, mais il excusa sa conduite, disant qu'elle était encore très jeune.

En effet, Viçâkhâ était attachée au Buddha, c'est pourquoi elle déclara à son beau-père qu'elle ne continuerait à demeurer chez lui qu'à la condition qu'il lui donnerait la permission d'assister au sermon du Buddha. * Il consentit à ce 112
qu'elle demandait. Bientôt après, elle invita le Maître à venir dîner chez elle avec ses disciples. Lorsque les chefs des sectes hérétiques apprirent cette nouvelle, ils furent inquiets, car ils comprenaient bien que si Mṛgâra voyait le Seigneur dans toute sa splendeur, ils ne sembleraient, eux,

2. Ces deux sont : Sujâtâ que nous connaissons déjà (ce fut elle qui donna, vers la pleine-lune de Vaiçâkha, un plat d'or au Bodhisattva) et la femme de Bandhula.

comparés à lui, que des singes [1]. Ils firent croire à Mṛgâra qu'il ne lui était pas permis de contempler la personne du moine Gautama, et que, s'il voulait absolument l'entendre prêcher, il devait se bander les yeux.

Le Seigneur, qui savait tout ce qui se passait et aussi que Mṛgâra était mûr pour l'acceptation du Dharmạ, résolut de le prendre dans ses filets, et quand Mṛgâra, les yeux bandés, écouta la prédication de la Loi, il s'arracha le bandeau, et ses yeux virent la splendeur du Maître. C'est ainsi que Viçâkhâ fut la cause que son beau-père se convertit au Buddha, et c'est pourquoi elle fut appelée la mère de Mṛgâra.

L'attachement que Viçâkhâ avait pour le Seigneur, se manifesta par toutes sortes de services et de dons. Aussi bien, déjà dans une existence passée, elle s'était montrée également serviable et généreuse. Pour la Congrégation, elle fit établir à grands frais un bâtiment magnifique, connu sous le nom de Pûrvârâma (c'est-à-dire Jardin ancien ou oriental) et qui, comme le couvent de Jetavana, était situé non loin de Çrâvastî.

113 Un jour que le Seigneur se trouvait à Jetavana, * Viçâkhâ alla lui présenter ses respects [1]. Après que, par un récit édifiant, le Seigneur l'eut instruite, réconfortée, fortifiée et éveillée, elle l'invita à dîner chez elle, avec ses disciples, pour le lendemain, invitation que le Maître accepta tacitement, après quoi Viçâkhâ partit en saluant respectueusement.

Or il arriva que, vers la fin de cette nuit, un grand nuage, qui s'étendait sur les quatre parties du monde, commença à se résoudre en pluie. Alors le Seigneur dit aux moines : « Comme il pleut maintenant à Jetavana, moines, il pleut de même dans les quatre parties du monde. Laissez donc

1. Nous verrons plus tard ce que sont ces six hérésiarques, et pourquoi ils ne sont que des « singes », c'est-à-dire des images affaiblies du Seigneur.

1. Nous suivons ici *Mahâvagga*, 8, 15.

l'eau de pluie mouiller vos corps, car ceci est le dernier grand nuage qui s'étend sur les quatre parties du monde. »

Les moines obéirent à l'ordre du Maître, rejetèrent leurs vêtements et laissèrent la pluie ruisseler sur leurs corps.

Pendant ce temps, Viçâkhâ avait fait préparer des mets exquis, elle envoya une servante au couvent pour dire qu'il était temps et que le repas était préparé. La servante s'en alla au couvent et vit dans le jardin, comment les moines, après avoir rejeté leurs vêtements, se laissaient mouiller par la pluie. Ne croyant pas possible que ces moines nus fussent des Bouddhistes et les prenant pour des Âjîvakas [2], elle retourna vers sa maîtresse et dit : « Madame! il n'y a pas de moines bouddhiques dans le couvent; il y a des moines Âjîvakas, qui se laissent mouiller par la pluie. » Mais Viçâkhâ, qui était intelligente, ingénieuse et fine, pensa en elle-même : « Sans doute les vénérables moines ont ôté leurs habits, afin de se laisser mouiller par la pluie et c'est pourquoi cette sotte servante les a pris pour des Âjîvakas. » Elle renvoya donc la servante au couvent, avec la même
commission. Dans l'intervalle, * les moines s'étaient rafraî- 114
chis et après s'être rhabillés, ils étaient entrés dans leurs cellules. Quand la servante vint pour la seconde fois et ne vit pas de moines, elle crut que le couvent était abandonné et se hâta de revenir et de faire part à sa maîtresse de ses observations. Mais Viçâkhâ, qui était intelligente, ingénieuse et fine, se dit : « Sans doute les moines, après s'être rafraîchis, seront rentrés dans leurs cellules à l'intérieur du couvent, et c'est pourquoi cette sotte servante a cru que le couvent était vide. » Elle envoya la servante pour la troisième fois avec la même commission, qui fut maintenant faite convenablement.

Le Seigneur donna alors à ses moines l'ordre de prendre

2. Les Âjîvakas sont peut-être les « gymnosophistes » des auteurs grecs, bien que le terme grec s'applique peut-être aussi aux Nirgranthas (secte des Jainas).

leurs pots à aumônes et leurs habits, l'heure du repas étant venue. Lui-même fit sa toilette du matin, et avec la même rapidité avec laquelle un homme fort étend le bras replié ou plie le bras étendu, il disparut du Jetavana et se montra à l'improviste dans la chambre de Viçâkhâ.

Dès qu'il eût pris place sur le siège indiqué, entouré de sa suite de moines, Viçâkhâ ne put s'empêcher de s'écrier : « Quel miracle! Comme la puissance du Tathâgata est donc grande! pendant que les cours d'eau sont tellement hauts qu'ils viennent jusqu'aux genoux et même jusqu'aux reins, pas un seul moine n'a les pieds mouillés! »

Ravie de l'honneur qui lui était échu de recevoir un hôte si haut placé, Viçâkhâ servit de sa propre main la Congrégation dont le Buddha est le chef, et le repas terminé, elle s'assit à une distance respectueuse. Ainsi assise, elle dit au Seigneur :

« Je demande au Seigneur huit marques de faveur. »

« Les Tathâgatas sont au-dessus des marques de faveur [1] Viçâkha! » fut la réponse.

115 * « Même au-dessus de celles qui sont convenables et décentes? » demanda-t-elle.

« Parle alors, Viçâkhâ », reprit le Maître.

« Je désire donc pouvoir donner, ma vie durant, à la Congrégation : un manteau pour la pluie ; un repas pour celui qui vient ; un repas pour celui qui part; un repas pour le malade ; un repas pour celui qui soigne le malade; des remèdes pour le malade ; de la bouillie de riz à date fixe ; une chemise de bain pour les religieuses. »

Après que Viçâkhâ eut récité les huit points de sa requête, le Maître lui demanda quelles étaient les raisons qui l'avaient amenée à faire sa demande. Elle ne manqua pas de les exposer et commença par raconter ce qui était arrivé avec la

1. Le terme dans l'original signifie aussi : « Au-dessus de tous les obstacles ». C'est une équivoque voulue et intraduisible.

servante et les moines nus. Afin de prévenir pour la suite des scènes pareilles, elle croyait utile que les moines eussent, à l'avenir, un manteau pour la pluie. Puis elle montra qu'il serait de tout point convenable qu'elle donnât une nourriture suffisante aux moines arrivants et partants ainsi qu'aux malades. Il était également désirable que le garde-malade reçût de la bonne nourriture, car autrement il pouvait arriver que le moine, chargé de soigner le malade, fût tenté de s'emparer en secret pour lui-même de la nourriture destinée au malade et de n'en rien laisser pour celui-ci. L'utilité des remèdes pour des moines malades n'avait pas besoin d'être démontrée, et quant à la distribution de la bouillie de riz, les dix vertus de cette nourriture avaient déjà été exposées par le Maître lui-même, pendant son séjour à Andhakavinda [1]. Enfin, quant aux chemises de bain à distribuer aux religieuses, elle déclara qu'elle avait été amenée à faire sa demande par le fait suivant [2] :

« Il arriva qu'un jour que des religieuses prenaient, nues,
un bain dans la rivière Ajiravatî [2] *, près de la même berge où 116
des filles publiques étaient également occupées à se baigner, ces dernières se moquèrent des religieuses, disant : « Pourquoi donc, Mesdames, menez-vous une vie chaste, quand vous êtes encore si jeunes? Pourquoi ne goûtez-vous pas plutôt les plaisirs de l'amour? Une fois la vieillesse venue, vous mènerez une vie chaste; de cette manière vous aurez double profit. » Les religieuses furent très vexées de ces plaisanteries des filles publiques. Il est indéniable que la nudité, chez les femmes, est malpropre, rebutante et choquante pour le sentiment. C'est pourquoi, je voudrais donner, ma vie durant, une chemise de bain à la congrégation des religieuses. »

« Mais quelles bonnes conséquences espérez-vous obtenir,

1. L'éloge des dix vertus se trouve dans *Mahâvagga*, 6, 24.
2. Pâli : Aciravatî; elle coule le long de Çrâvastî.

Viçâkhâ, si l'on vous accorde ces faveurs? » demanda le Seigneur.

« Eh bien, » répondit-elle, « supposez que les moines, après avoir passé quelque part le temps de retraite, viennent ici à Çrâvastî, afin de voir le Seigneur, et lui disent que le moine tel ou tel est parti vers un monde meilleur, et demandent ensuite dans quel état le défunt se trouve et quel état l'attend. Alors le Seigneur révèlera qu'il est mort après avoir obtenu le premier, deuxième, troisième ou suprême degré de sanctification. Alors je demanderai aux moines si leur frère a jamais été à Çrâvastî ; s'ils disent oui, j'aurai la conviction que le défunt a profité d'une façon ou d'une autre de mes dons. Cette pensée bienfaisante me donnera un sentiment de joie ; de là découlera le contentement, et de là le calme du corps. Si je suis calme de corps, j'aurai un sentiment de bien-être, et par là mon esprit sera capable de méditation dévote plus intense. »

« C'est bien, c'est bien, Viçâkhâ », s'écria le Tathâgata, « je vous accorde tout ce que vous avez demandé ! » Après avoir loué en vers son action, il adressa la parole aux moines et leur permit de profiter des dons bienfaisants de la riche Viçâkhâ.

---

117 * 19. — LES PRINCIPAUX D'ENTRE LES ÇÂKYAS SUIVENT LE SEIGNEUR.

Quelque temps après la visite du Tathâgata à sa patrie, au moment, où, pendant son voyage de retour, il se trouvait près du hameau Anupya, dans le pays des Mallas, ils se passa à Kapilavastu des événements [1] que nous allons décrire maintenant.

1. Ceux-ci sont censés se passer avant l'arrivée du Maître au Parc Froid ; voy. *Cullavagga*, 1, 1 ; *Dhammap.*, pp. 139 ss.; comp. *Tib. Leb.*, pp. 264 ; 265 ; — ou bien, comme il semble d'après le *Cullavagga*, 7, 2, à Kauçâmbî. Nous

Il y avait, parmi les princes Çâkyas, deux frères, Mahânâman et Anuruddha [2]. Ce dernier était très faible de santé et vivait, selon la saison, tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, de ses trois palais. Son frère Mahânâman ne trouvait pas convenable qu'aucun membre de sa famille n'eût encore suivi l'exemple du Seigneur et adopté la vie d'un moine errant. Il communiqua ces sentiments à son frère plus jeune, et lui conseilla de se faire moine, autrement il s'y résoudrait lui-même. Anuruddha aimant mieux rester chez lui, son frère aîné crut utile de renseigner le jeune homme encore inexpérimenté sur les travaux nombreux et réguliers qu'exigent l'administration de grandes terres, le labourage, les semailles, la moisson et de lui rappeler particulièrement que les occupations d'un homme qui veut convenablement administrer ses biens, n'ont jamais de cesse.

Ces instructions bien intentionnées eurent un autre résultat que celui que Mahânâman avait prévu. Anuruddha fut tellement effrayé par l'énumération de ces préoccupations diverses, qu'il revint sur sa première résolution et préféra entrer en religion. Immédiatement, il alla trouver sa mère afin de demander son autorisation [*], mais jusqu'à deux fois 118
il obtint une réponse négative. Lors d'un troisième effort, la mère essaya de s'en tirer par un subterfuge. Vers ce temps-là, en effet, régnait sur les Çâkyas Bhadrika, le roi des Çâkyas et camarade d'Anuruddha [1]. La mère, croyant impossible

ne pouvions pas les raconter plus tôt, à moins d'interrompre la marche dn récit. Comparer ci-dessous la première note du § 31.

2. Chez Schiefner, 236, ils sont dits fils de Dronodana ; chez les Bouddhistes méridionaux, d'Amṛtodana. Chez Schiefner Amṛtodana est le père de Devadatta et d'Ânanda, sur lesquels nous reviendrons à l'instant. Chez Bigandet, I, 184, Ânanda est également le fils d'Amṛtodana, mais Devadatta est dans ce récit le fils de Suprabuddha. Au lieu d'Anuruddha les Bouddhistes septentrionaux écrivent habituellement, mais pas toujours, Aniruddha. La biographie tibétaine (chez Schiefner, 266) explique ce nom comme s'il signifiait « un homme à qui tout ce qu'il pense réussit », mais cette explication convient mieux à un autre nom, à savoir Amoghasiddhi, un Buddha mentionné chez Schiefner, 244.

1. Pâli : Bhaddiya. Il est, d'après la biographie tibétaine chez Schiefner, 236,

qu'un homme, possédant la dignité royale, voudrait l'abandonner pour entrer en religion, dit : « Mon cher enfant ! si Bhadrika quitte sa demeure pour devenir moine et aller courir le monde, tu pourras le faire aussi. Dans ce cas, tu auras mon autorisation. »

Anuruddha alla immédiatement voir son ancien camarade, le roi Bhadrika, et réussit, quoique non sans peine, à décider celui-ci à transmettre après une semaine, le gouvernement à son fils et à son frère et à entrer en religion [2].

Après le délai fixé, les deux amis Anuruddha et Bhadrika,
119 accompagnés d'Ânanda, Bhṛgu, Kimbila, Devadatta [3] * et du barbier Upâli, se mirent en route pour Anupya, où le Buddha se trouvait alors. Arrivés à une certaine distance de la ville, ils renvoyèrent leur suite, ôtèrent leurs bijoux et les donnèrent, après en avoir fait un paquet, à Upâli ; en disant : « Voilà, Upâli, c'est pour vous ; cela sera suffisant pour subvenir à vos besoins ; retournez maintenant. » Mais le barbier pensa : « Si je rentre avec cela dans la ville, les Çâkyas, qui sont méchants, m'assassineront. Si ceux-ci, étant princes, ont pu quitter leurs demeures pour se faire moines, il me serait encore plus facile, à moi, de faire la même chose. » Sur quoi, il suspendit le paquet contenant les bijoux à un arbre, et suivit les princes, qui ne purent faire autrement qu'approuver ses raisons et l'emmenèrent à Anupya [1].

le fils de Çuklodana, et s'appelait aussi Tishya, parce qu'il était né sous l'étoile Tishya.

2. Chez Schiefner, passage cité, Çuddhodana est toujours roi. Lors de la sortie de Bhadrika et des autres il croit assister pour la dernière fois à la réunion des Çâkyas.

3. Devadatta est mentionné, chez les Bouddhistes méridionaux, comme le fils de Suppabuddha et de Godhi, chez les Septentrionaux comme celui d'Amṛtodana et de Devadattâ. En même temps, le Buddha est dit frère aîné de Devadatta.

1. La biographie tibétaine a le joli détail que voici : « A Bhadrika et aux autres les devins prédirent un heureux voyage. Mais un faucon enleva le bijou que Devadatta portait au sommet de la tête, présage que ce personnage irait en enfer, à cause de son opposition envers le Seigneur. A ce moment, on enten-

Admis en présence du Maître, les princes demandèrent à être admis dans l'Ordre, et comme ils avaient une conscience très nette de leur profond orgueil — trait de caractère propre à tous les Çâkyas, — ils demandèrent qu'Upâli, le barbier, fût admis le premier dans l'Ordre, car, dans ce cas, ils seraient bien obligés de lui céder la préséance, et leur orgueil serait ainsi humilié. On acquiesça à leur désir.

Les nouveaux venus firent rapidement des progrès surprenants : Bhadrika, en un seul cours d'études pendant le temps de retraite, arriva à la maîtrise dans la triple connaissance [1] ; Anuruddha obtint le don infaillible et surnaturel de voir tout ce qui se passe dans le monde; Devadatta le savoir le plus étendu qu'un laïque non parvenu à la sainteté
puisse posséder; * Ânanda fut élevé au premier degré de 120
sanctification et devint plus tard le disciple bien-aimé du Seigneur et son serviteur personnel.

D'Anupya le Buddha alla à Kauçâmbî [1], où il s'établit pendant quelque temps avant de continuer le voyage vers Râjagṛha. Dans le voisinage de cette dernière localité, il passa la seconde saison de retraite, dans le Bois des Bambous près du Kalandaka-nivâpa [2].

dit un âne braire, et il fut prédit à Tishya (Bhadrika) et aux quatre autres des Cinq qu'ils subiraient le même supplice, pour avoir calomnié les principaux disciples. » Ce trait forme, pour ainsi dire, la transition au caractère hostile qui sera attribué aux mêmes individus quand ils figureront comme les six hérésiarques.

1. D'après la théorie ecclésiastique, la connaissance des trois vérités : de l'inconstance, de la misère et à la vanité de toutes choses.

1. D'après le Cullavagga, 7, 2, où il est dit aussi que c'est dans cet endroit que Devadatta s'éloigna de plus en plus du Seigneur. Nous ne reviendrons que beaucoup plus tard sur cet éloignement croissant de Devadatta, jusqu'au moment où il est complètement en opposition à l'égard du Seigneur et disparaît.

2. L'explication de ce nom est incertaine. En pâli on explique *kalandaka* par « écureuil » ; *nivâpa* pourrait signifier « endroit où l'on répand de la nourriture ». Les Bouddhistes septentrionaux lisent Karaṇḍaka-nivâpa, ce qui est encore moins clair, et Kalandaka-nivâsa « demeure d'écureuil », bien qu'ils croient que *kalandaka* signifie une sorte d'oiseau. — Le Buddha avait passé ses premières grandes vacances, comme on se le rappellera, à Bénarès.

## 20. — La tentation d'Ânanda [3].

Pendant le temps de retraite, Ânanda fut tenté de rompre son vœu et de revenir au monde, de sorte qu'il prit la résolution de retourner vers sa fiancée, Janapadakalyâṇî [4]. Son projet ne resta pas secret et arriva bientôt à la connaissance du Maître, qui, pour prévenir ce malheur, eut recours à un miracle. Il enleva Ânanda avec lui dans les airs, pour le conduire au Paradis. En route, il fit un prodige : il fit paraître devant le jeune homme une forêt en flammes, et sur un tronc carbonisé l'image d'une guenon horriblement mutilée. Ânanda détourna la tête de dégoût. Puis le Buddha fit paraître, grâce à son pouvoir magique, un autre tableau devant les yeux de son disciple : 500 nymphes célestes d'une beauté incomparable, vinrent rendre hommage au Seigneur. Pendant qu'Ânanda regardait ce spectacle avec ravissement, le Maître lui demanda : « Trouves-tu que ces belles égalent
121 ta fiancée ? » * Ânanda répondit : « Elle est aussi peu comparable à ces êtres célestes que la guenon que nous avons vue tantôt. » — « Eh bien, reprit le Seigneur, je te livrerai ces nymphes célestes, pourvu que tu promettes de rester au couvent. » A cette condition, Ânanda accepta volontiers la proposition, sur quoi tous les deux retournèrent au monastère. Les moines ne tardèrent pas à apprendre ce qui était arrivé et s'amusèrent par la suite à reprocher en taquinant à Ânanda, son penchant pour les nymphes célestes, ce qui le rendit tellement honteux qu'il chercha à vaincre dans la solitude ses concupiscences charnelles. Le Buddha, heureux

3. D'après Bigandet, 1, 187.

4. Nous avons déjà rencontré celle-ci plus haut, p. 104, comme la fiancée de Nanda. Dans *Avadâna-Kalpalatâ*, X, ce n'est pas d'Ânanda, mais de Nanda, qu'il s'agit. Le fait que Nanda et Ânanda sont, sinon identiques, du moins souvent confondus, ressortira tantôt encore avec plus de clarté.

de la tournure favorable que les choses avaient prise, convoqua ses disciples et dit : « Autrefois, moines, Ânanda ressemblait à une maison mal abritée, dans laquelle les penchants impurs pénétraient comme des torrents de pluie; maintenant, il ressemble à une maison bien couverte, inaccessible aux influences du dehors », et le Maître raconta à ce propos une histoire d'une de ses existences antérieures, quand Ânanda demeura sur terre sous forme d'âne, sa fiancée comme ânesse, et lui-même, le Buddha, comme ânier.

D'autres [1] racontent à peu près la même chose sur Nanda. Un jour que celui-ci, déjà devenu moine, songeait à sa femme Sundarî, il ne put s'empêcher de dessiner l'image de celle-ci sur une plaque de marbre. Afin de guérir Nanda de son amour, le Maître lui ordonna de prendre le bout de son vêtement, l'emmena ainsi au mont Gandhamâdana, où il lui montra une horrible guenon, et s'efforça de prouver qu'il n'y avait aucune différence essentielle entre la femme de Nanda et cette vilaine bête. Après avoir prononcé un sermon sur ce sujet, il emmena Nanda au paradis. Là Nanda vit, dans une maison céleste abandonnée, une nymphe d'une beauté incomparable. Sur sa demande qui était cette belle, il entendit la réponse : « Si Nanda, le frère du Seigneur, observe son vœu de chasteté, il renaîtra ici après sa mort et sera reçu par
nous ». * En entendant ces paroles, il s'empressa de retour- 122
ner auprès du Maître, et oubliant Sundarikâ, sa femme, il résolut de vivre en chasteté, afin d'obtenir plus tard la beauté céleste [1]. Le Seigneur retourna avec lui à Jetavana et défendit aux moines, et aussi à Ânanda, de vivre avec Nanda. Alors celui-ci demanda à Ânanda : « Pourquoi donc m'évites-tu? nous sommes cependant si étroitement appa-

1. La biographie tibétaine chez Schiefner, 267, et l'*Avadâna-Kalpalatâ* de Kṣemendra, X. La confusion entre Nanda et Ânanda doit probablement son origine au nom Sundarânanda, qu'on donne parfois à Nanda.

1. Chez Kṣemendra, c'est le Seigneur lui-même qui promet à Nanda la possession de la belle nymphe céleste.

rentés. » — « Parce que nous méditons sur le Nirvâṇa, tandis que tu songes à la nymphe céleste. » Une profonde tristesse s'empara de Nanda. Afin de le guérir, le Seigneur l'emmena, mais cette fois dans le monde souterrain, où il vit la chaudière ardente et les autres terreurs de l'enfer. A la question pourquoi la grande chaudière était vide, les esprits infernaux répondirent : « Nanda, le frère du Seigneur, renaîtra après sa mort parmi les dieux, et sera ensuite jeté dans cette chaudière. » Rempli de terreur, Nanda revint chez le Maître et pleura. « C'était une pensée coupable de ta part, Nanda, que de vouloir renaître parmi les dieux, » lui dit le Tathâgata, et tous les deux retournèrent à Çrâvastî. Plus tard Nanda, près de l'étang Garga [2], arriva à la dignité de Grand-Maître.

Plus tard, la belle Nandâ se fit religieuse, plutôt par affection pour la matrone Gautamî et d'autres parentes, lorsque celles-ci eurent embrassé la vie religieuse, que par vocation. Le Maître, s'apercevant que sa vocation n'était pas solide, fit paraître devant elle, grâce à son pouvoir miraculeux, une jeune fille d'une beauté céleste, à laquelle il fit parcourir, pendant que Nandâ la regardait avec ravissement, plusieurs degrés de décrépitude, jusqu'à ce qu'elle s'affaissa comme un squelette sans vie. Nandâ, extrêmement effrayée, atteignit, immédiatement après, le degré suprême de sanctification [3].

## 21. — Histoire de Jîvaka.

Du temps où le Buddha demeurait dans le bois des Bambous près de Râjagṛha [4], la ville de Vaiçâlî dans le pays des

2. Sans doute le même que l'étang Gargarâ (pâli : Gaggarâ) qui, d'après *Mahâvagga*, 9, 1, est situé près de la ville de Campâ.

3. Ce récit se trouve dans le *Dhammap.*, 313 ss. ; et *Paramattha Dîpanî*, 80 ss.

4. On ne sait pas bien s'il faut placer l'histoire de Jîvaka dans la deuxième ou troisième saison des pluies, que le Seigneur passa également à Râjagṛha, ou plus tard. Voir, pour cette histoire, *Mahâvagga*, VIII, 1 ; *Majjhima-Nik.* I, 368 ss. ; comp. Hardy, *M. of B.* 237.

Mallas [4] était célèbre pour sa richesse et son luxe. Il y avait 123
grande rivalité entre Râjagṛha, placé sous le sceptre d'un monarque puissant, et Vaiçâlî, dont le gouvernement était oligarchique, le pouvoir étant entre les mains de la famille noble des Licchavis, dont un des membres détenait, annuellement, à tour de rôle, l'administration.

On pourra se faire une idée approximative de l'étendue et de la richesse de Vaiçâlî, quand on saura qu'on y trouvait 7,707 bâtiments magnifiques, 7,707 coupoles élevées [1], 7,707 parcs et autant d'étangs. Le plus grand ornement de la ville était cependant la courtisane Âmrapâlikâ [2], qui joignait à une grande beauté et un grand charme de rares talents musicaux.

Il arriva un jour qu'un bourgeois considérable de Râjagṛha, se trouvant pour ses affaires à Vaiçâlî, y vit la gloire de la ville, la belle courtisane. Dès qu'il fut revenu dans sa patrie, il s'empressa de raconter au roi du Magadha, Çreṇika Bimbisâra [3], ce qu'il avait vu à Vaiçâlî [4], et se permit d'exposer 124
modestement au roi combien il serait désirable pour l'honneur de Râjagṛha, que la capitale pût se vanter de posséder une courtisane capable de rivaliser avec Âmrapâlikâ. Il proposa donc de faire élever également une courtisane dans la ville royale. — « Tu connais donc dans la ville une jeune fille possédant les qualités requises pour remplir cette fonction ? » demanda le roi. Il y avait, en effet, vers ce temps-là, à Râjagṛha une jeune fille, nommée Sâlavatî [1],

1. Chez Schiefner, 268, il est dit que la ville était divisée en trois quartiers : dans le premier, on trouvait 7,000 châteaux avec créneaux en or ; dans le second, 14,000 châteaux avec créneaux en argent ; dans le troisième, 21,000 chateaux avec créneaux en cuivre.

2. Nommée aussi Âmrapâlî ; en pâli : Ambapalî et Ambapâlikâ, c'est-à-dire « gardienne des manguiers ».

3. Chez les Bouddhistes septentrionaux, le prince Abhaya, que nous rencontrerons tantôt, est le fils d'Âmrapâlikâ et du roi Bimbisâra : voir Schiefner, 253. — La forme pâlie de Çreṇika (à côté de cette dernière forme on trouve aussi Çreṇya) est Seniya.

1. C'est-à-dire : « Riche en arbres Sâla (*vatica robusta*) ». Le nom est évidem-

extrêmement belle et gracieuse. C'est elle que le gros bourgeois résolut d'élever comme courtisane, et ses efforts furent couronnés de succès, car les talents de Sâlavatî, grâce aux excellentes leçons de musique, de chant et de danse qu'elle reçut, se développèrent pleinement, et bientôt elle eut une grande réputation, surpassant même celle d'Âmrapâlikâ, car tandis que celle-ci se faisait payer pour chaque nuit cinquante pièces d'or, Sâlavatî obtenait le double de cette somme.

Peu de temps après, Sâlavatî devint grosse. Afin de tenir la chose secrète — et elle devait bien le faire, si elle ne voulait pas repousser ses amants — elle feignit d'être malade et défendit à son portier de faire entrer des hommes chez elle. Les jours de sa grossesse accomplis, elle accoucha d'un enfant du sexe mâle. Elle chargea une de ses servantes de porter dehors le nouveau-né dans un vieux van et de l'abandonner quelque part sur un tas d'ordures.

125 Par hasard, il se trouva qu'Abhaya [2], le fils du roi, * passa par l'endroit où l'enfant avait été déposé. Voyant qu'une nuée de corneilles volait autour, il demanda à sa suite quel était l'objet qui attirait tellement les oiseaux. On lui dit que c'était un enfant nouveau-né. — « L'enfant vit-il encore ? » demanda le prince. — « Oui, Altesse ! » — « Eh bien », poursuivit le prince Abhaya, « nous le prendrons avec nous et nous le ferons élever dans le palais. » — C'est ainsi que l'enfant fut sauvé ; on lui donna le nom de Jîvaka, « vit-il *(jîvati)* encore ? » On l'appelait aussi Kaumârabhṛtya, un prince (*kumara*) l'ayant fait élever [1].

ment un pendant de celui de « Gardienne des manguiers » et doit être en rapport avec une saison ou avec un mois.

2. Chez Schiefner, 253, nous trouvons que le prince apprenait l'art de construire des chariots. D'après Hardy, M. of B., 23, 7, c'est lui qui est le père de l'enfant; *Mahávagga*, 8, 1, ne dit pas cela, mais cela pourrait être vrai. Chez Schiefner, p. c., l'enfant est le fruit de la liaison de Bimbisâra avec la femme d'un marchand, évidemment le même qui s'était chargé de l'éducation de Sâlavatî.

1. Ceci n'est qu'une plaisanterie. *Kaumârabhṛtya* est un mot bien connu, qui signifie « soin et traitement des enfants ».

Lorsque le garçon fut capable d'initiative personnelle — et cela arriva très tôt — il alla voir son père adoptif et lui demanda qui étaient ses parents. — « Je ne connais pas ta mère, Jîvaka, mais c'est moi qui suis ton père, car je t'ai élevé. » — Alors Jîvaka Kaumârabhṛtya comprit que ce qu'il y avait pour lui de mieux à faire était de choisir un métier, et, sans avoir demandé la permission du prince Abhaya, il partit pour Takshaçilâ [2] dans le Panjab [*], afin d'y étudier la 126
médecine sous la direction d'un médecin célèbre. Arrivé à Takshaçilâ, il devint, en effet, l'élève de l'illustre professeur, et comme il joignait à des dons heureux une grande application, il fit rapidement de grands progrès. Cependant, après sept années d'études persévérantes, il s'aperçut bien que l'art est infini et, découragé, il osa demander à son maître quand donc il pourrait espérer de le connaître complètement. Le professeur ne répondit pas directement, mais dit : « Veux-tu que je te dise une chose, Jîvaka? Prends une bêche, et va te promener dans tout le pays jusqu'à une heure de distance autour de Takshaçilâ, et si tu trouves une plante dont on ne puisse pas se servir comme médicament, apporte-la moi », Jîvaka obéit, mais ne trouva rien qui fût inutilisable comme remède. Il communiqua ce résultat à son maître. « Je vois, Jîvaka, que tu connais la science, assez bien du moins, pour gagner ta vie », dit le professeur, et après avoir donné quelques victuailles à son élève, le digne homme le laissa partir.

Jîvaka retourna à Râjagṛha. C'était un long voyage, et il avait déjà épuisé toutes ses provisions lorsqu'il arriva à Sâketa [1]. Un hasard heureux le mit cependant à même de faire un essai immédiat de son art. La femme d'un riche marchand de la ville souffrait depuis sept ans déjà d'un mal

2. Cette ville, le Taxila des Grecs, est bien connue dans l'histoire indienne. Dans les mythes indiens, entre autres ceux du *Mahâ-bhârata*, la ville joue un grand rôle quand il est question du monde des serpents.

1. Ville nommée aussi Âyodhyâ, aujourd'hui Faizabad, non loin d'Audhe.

de tête, que les plus célèbres médecins, appelés de partout, n'avaient pu guérir. Quand le jeune docteur entendit parler de ce cas, il s'achemina courageusement vers la maison du riche commerçant et demanda au portier de l'annoncer auprès de madame, comme un médecin qui désirait lui parler. — « Je le dirai, Monsieur le Professeur », dit le portier, qui rapporta fidèlement la commission à sa maîtresse. — « Quelle sorte de médecin est-ce, portier », lui demanda-t-elle. —
127 « C'est un jeune homme, Madame. » — * « Alors je ne veux pas en entendre parler, portier ; que pourra bien faire un jeune docteur ? Les médecins les plus considérables, dont la renommée s'étend partout, n'ont même pas pu me guérir, bien qu'ils se soient fait payer fort cher. »

Le portier rapporta cette réponse à Jîvaka, mais celui-ci ne se laissa pas décourager. « Dites à Madame », dit-il, « qu'elle n'a pas besoin de rien donner avant d'être guérie. » Le portier ayant rapporté cela à sa maîtresse, elle lui donna la permission d'admettre l'étranger chez elle. Dès que le jeune médecin fut arrivé en sa présence et qu'il eut observé les symptômes de son mal, il demanda une certaine quantité de beurre clarifié. La femme du marchand lui fit donner le beurre, sur quoi Jîvaka le prépara avec différentes herbes et le fit humer à la dame. Quand celle-ci remarqua que le beurre qu'elle humait lui coulait de la bouche, elle prit un crachoir et y cracha le beurre ; ensuite elle ordonna à la servante d'enlever avec un morceau de coton le peu de beurre qui restait. Alors Jîvaka Kaumârabhṛtya se dit en lui-même : « Voilà une ménagère terriblement économe, puisqu'elle fait enlever avec un morceau d'étoffe un tout petit peu de beurre, bon seulement à être jeté ! Je suis curieux de savoir si elle me donnera quelque salaire. » La femme du marchand remarqua que le visage de Jîvaka s'était obscurci, et lui demanda ce qui le préoccupait. Il avoua franchement sa pensée, mais elle le tranquillisa. « Écoutez, docteur », dit-elle, « nous autres ménagères n'ai-

mons pas le gaspillage; ce beurre peut encore très bien servir aux domestiques ou aux ouvriers, ou bien comme onguent pour les pieds ou comme huile dans la lampe. Ne soyez pas inquiet; vous recevrez le salaire qui vous est dû. » Et elle était sincère. Quand il fut évident que Jîvaka l'avait guérie, elle lui donna 4,000 pièces d'or, et son fils, son gendre et son mari, par reconnaissance, ajoutèrent chacun 4,000 pièces; le dernier lui donna par dessus le marché un domestique, une servante et un cheval avec une voiture.

Jîvaka, avec sa première cure, avait ainsi gagné 16,000 pièces d'or, sans compter deux domestiques et un équipage. Plein de joie, il retourna à Râjagṛha, et offrit au
prince Abhaya tout ce qu'il avait gagné * pour le dédomma- 128
ger des frais qu'il avait faits pour son éducation, mais le prince ne voulut rien accepter et le nomma médecin de sa cour [1].

Le jeune médecin eut le bonheur de pouvoir guérir le roi Bimbisâra lui-même d'un mal qui l'incommodait fort. Pour le récompenser généreusement le monarque reconnaissant ordonna à ses cinq cents [2] femmes de réunir tous leurs bijoux et de les donner à Jîvaka. Mais le docteur refusa d'accepter cette récompense. Le roi l'attacha donc comme médecin à sa personne et le nomma en même temps médecin de son harem et de la congrégation dont le Buddha est le chef; Jîvaka accepta ces fonctions si honorables.

Il y avait à cette époque à Râjagṛha un riche maître de corporation, qui souffrait depuis sept ans de maux de tête intolérables. C'est en vain qu'il avait eu recours aux médecins les plus célèbres; ils s'étaient fait payer fort cher, mais n'avaient pu le guérir. Ils étaient tous d'avis qu'il mourrait bientôt, et la seule question débattue roulait sur une diffé-

1. Abhaya, c'est-à-dire « sans peur », est le frère d'Ajâtaçatru, c'est-à-dire « celui auquel nul ennemi ne peut résister ».

2. « Cinq cents » est, chez les Buddhistes, un nombre indéterminé, comme *sexcenti* chez les Latins.

rence de quelques jours. Quelques médecins soutenaient que le malade mourrait au bout de cinq jours, d'autres prétendaient qu'il pourrait encore vivre une semaine. Le maître de corporation était généralement estimé et aimé dans la ville, comme un homme qui avait rendu de grands services au roi et à la bourgeoisie; celle-ci fit parvenir une requête
129 au roi * pour qu'il lui plût de faire traiter le malade par le médecin attaché à la personne royale. Immédiatement, Bimbisâra acquiesça à ce désir et il ordonna à Jîvaka de se charger du traitement.

A la suite de l'ordre du roi, le médecin se rendit à la maison du maître de corporation. Après avoir observé attentivement le malade et établi le diagnostic, il demanda : « Si je rétablis votre santé, qu'est-ce que vous me donnerez? » — « Tous mes biens, docteur, répondit le malade, et je vous donnerai en outre ma propre personne en servitude. » — « Seriez-vous capable », répondit le docteur, « de rester pendant sept mois couché sur un seul côté? » — « Parfaitement, Monsieur le docteur ». — « Seriez-vous capable de rester couché ensuite aussi longtemps sur l'autre côté? — « Sûrement, Monsieur le docteur ». — « Et après cela, aussi longtemps, sur le dos? » — « Certainement, docteur ». — Immédiatement, Jîvaka Kaumârabhṛtya se mit à l'ouvrage : il ordonna à l'homme de se coucher et le fit maintenir solidement sur son lit; puis, avec une lancette, il ouvrit la peau du crâne et tira de l'ouverture ainsi faite deux animalcules. — « Voyez », dit-il aux assistants, « ces deux animalcules : l'un des deux est un peu plus petit que l'autre. Les docteurs qui ont soutenu que le maître de corporation mourrait au bout de cinq jours, ont vu le plus grand des deux. Ils ont compris qu'il dévorerait le cerveau du maître de corporation, par suite de quoi il mourrait au bout de cinq jours. En cela, ces docteurs ont bien vu. Et les autres, qui ont dit que la mort s'ensuivrait au bout d'une semaine, ont vu le plus petit des deux animalcules, et avaient aussi raison, à leur point de

vue. » — Après avoir dit cela, l'habile chirurgien ferma l'ouverture, fixa de nouveau la peau du crâne et y mit un emplâtre.

Au bout d'une semaine, le médecin déclara au docteur qu'il ne pouvait plus supporter d'être constamment couché sur le même côté. — « Vous m'avez pourtant promis de rester ainsi couché pendant sept mois », remarqua le médecin. — « C'est vrai que je l'ai promis, mais je dois maintenant vous avouer que j'aime mieux mourir que rester couché pendant sept mois sur un seul côté », répondit le maître de corporation d'un ton grincheux. — « Eh bien, restez couché pendant sept mois sur l'autre côté », reprit Jîvaka.

* Après la seconde semaine, ce fut la même histoire : le 130
malade déclara ne pouvoir supporter cette attitude et reçut la permission de se coucher à plat sur le dos. Cela aussi finit par ennuyer le maître de corporation, après qu'il eut persisté pendant une semaine dans cette position. Comme il renouvela ses lamentations devant le médecin, celui-ci se mit à sourire et dit : « Mon cher monsieur, si je ne vous avais pas dit d'avance que vous deviez rester couché pendant vingt et un mois, vous n'eussiez pas persisté pendant autant de jours. C'est pourquoi j'ai pris mes précautions, tout en sachant bien que vous seriez prêt en trois semaines. Levez-vous, cher monsieur, vous êtes guéri. Mais vous vous rappelez encore ce que vous m'avez promis comme payement? » — « Oui, tous mes biens, docteur, et ma personne en servitude. » — « Ce sont des plaisanteries, cher monsieur, vous n'avez pas besoin de me donner tous vos biens et encore moins d'être mon serviteur. Donnez au roi, mon maître, cent mille écus, et à moi tout autant, et ce sera tout. » — Joyeusement, le maître de corporation, complètement rétabli, donna ce qu'on lui demandait.

La renommée de la rare habileté du médecin de Bimbisâra se répandit au loin. On invoqua son aide d'endroits très éloignés, et jamais en vain. C'est ainsi qu'il guérit à Béna-

rès la maladie réputée incurable d'un jeune marchand, qui en voulant exécuter des culbutes, s'était attiré un dérangement très dangereux, un nœud dans les intestins. Mais la guérison suivante fut encore plus significative.

Le roi Pradyota d'Ujjayinî [1] souffrait d'une jaunisse, qui résistait aux efforts les plus acharnés des plus habiles médecins. Ne sachant que faire, Pradyota pria le roi de Magadha de lui envoyer son médecin. On répondit immédiatement à ce désir, et le docteur se mit en route pour Ujjayinî.

Admis en présence de Pradyota, Jîvaka établit immédiatement son diagnostic, et dit : « Sire ! je ferai bouillir du beurre clarifié, pour servir de remède à Votre Majesté. — « Ne parlez pas de cela, Jîvaka ; vous devez me guérir sans em-
131 ployer du beurre. * J'ai contre le beurre une répugnance invincible [1]. » Le médecin se dit alors : « Une maladie comme celle du roi ne peut pas se guérir sans l'emploi du beurre ; c'est pourquoi je ferai bouillir du beurre, mais de telle façon qu'il ait la couleur, le parfum et le goût d'une tisane. » Il prépara le beurre, mêlé de différentes herbes, de telle façon que le breuvage avait l'apparence d'une tisane. Cependant il comprit que le roi finirait par sentir, par suite de l'effet produit, qu'il avait pris du beurre, et comme Pradyota était un prince d'humeur colérique [2], qui pouvait facilement le faire mettre à mort, il résolut de prendre ses précautions et de s'éloigner aussi vite que possible.

Rempli de ces pensées, Jîvaka se rendit auprès du roi Pradyota, et dit : « Sire ! nous autres médecins avons l'habitude de déterrer des racines médicinales et de chercher des herbes à des heures spéciales. Il serait très utile, si Votre Majesté voulait donner des ordres pour que des moyens de

1. Aujourd'hui : Ujjain.

1. D'après Hardy, *M. of B.*, 244, la cause de la répugnance de Pradyota devait être cherchée dans le fait que son père était un scorpion, avec qui la mère du roi avait eu commerce par accident.

2. De là son surnom « le Colérique » (Caṇḍa).

transport fussent, au besoin, à ma disposition et que je pusse entrer et sortir par n'importe quelle porte, à mon choix, à tout moment, quand il me plairait ».

Le roi ayant répondu favorablement à ce désir et donné des ordres nécessaires, le médecin lui servit le breuvage, en disant : « Que Votre Majesté veuille prendre cette tisane » ; immédiatement après, il s'éloigna et se hâta d'arriver à l'écurie des éléphants, où le roi faisait garder un éléphant femelle, Bhadravatikâ [3], bête d'une vitesse de marche extraordinaire, car elle pouvait faire une distance de cinquante lieues en un jour. Le médecin monta sur l'animal et se hâta de quitter la ville.

Avant peu, Pradyota sentit qu'il avait pris du beurre *. 132
Furieux, il appela ses gens et leur dit : « Ce coquin de Jîvaka m'a fait prendre du beurre; vite, allez le chercher. » — « Sire ! il a quitté la ville monté sur l'éléphant Bhadravatikâ. » Pradyota fit venir alors un de ses serviteurs, appelé « la Corneille » (*Kâka*), qui pouvait parcourir (en un jour) une distance de soixante heures, et qui était né d'un être non humain. « Va, Corneille », dit le roi furieux, « fais que Jîvaka, le médecin, revienne ici; dis lui que je le désire absolument. Mais je dois ajouter, Corneille, que les médecins sont rusés ; prends donc garde de ne rien accepter de lui. »

Corneille partit et rattrapa en route, à Kauçambî, le médecin fugitif, qui était en train de déjeuner tranquillement. Corneille répéta les ordres du roi, mais le médecin dit : « Eh bien, Corneille, mangeons d'abord, prenez aussi quelque chose ». — « Non, docteur, le roi m'a dit que je ne devais rien prendre, les médecins étant si rusés. » — Cependant Jîvaka avait pris habilement un peu de médecine avec un ongle; il se mit à manger un myrobolan et à boire de l'eau.

3. Hardy nomme cet éléphant femelle Nâlâgiri, nom que nous retrouverons plus tard.

— « Je vous en prie Corneille, prenez aussi un myrobolan et buvez un peu d'eau. » Corneille, voyant que le médecin mangeait et buvait sans en ressentir de mauvaises conséquences, se laissa amener à prendre aussi un morceau, mais à peine avait-il mangé une moitié de myrobolan et bu un peu d'eau, qu'il fut saisi de vomissements terribles. — « Docteur », dit-il, effrayé, « resterai-je en vie? » — Ne craignez rien, Corneille! vous guérirez; mais, voyez-vous, le roi est d'humeur violente; il m'aurait fait mettre à mort; c'est pourquoi je ne reviens pas ». — Immédiatement, il rendit à Corneille l'éléphant Bhadravatikâ et continua son voyage vers Râjagṛha.

Arrivé là, il raconta ce qui lui était arrivé au roi Bimbisâra, qui loua son énergie. En attendant, le remède employé n'avait pas manqué son effet, et le roi Pradyota fut maintenant aussi heureux de sa guérison qu'il avait été naguère
133 mécontent du remède employé. * Il envoya un ambassadeur à Râjagṛha, afin d'inviter le médecin à revenir et à demander tel salaire qu'il voudrait. Mais celui-ci déclara vouloir s'en remettre à la bonne grâce du roi. Alors le roi envoya deux morceaux d'étoffe magnifiques, que le médecin accepta, non pour son propre usage, car il jugeait que nul n'était digne de porter cette étoffe, sauf le Seigneur et Maître parfaitement sage, ou bien Çreṇika Bimbisâra, le roi du Magadha.

Vers ce temps-là, le Tathâgata souffrait de constipations; il envoya Ânanda, pour que celui-ci cherchât un purgatif. Le fidèle disciple alla voir Jîvaka, lui expliqua le mal dont souffrait le Tathâgata, et ce que celui-ci désirait. Le médecin prescrivit qu'on devait d'abord, en guise de traitement préparatoire, frotter d'huile le corps du malade, pendant quelques jours. Comme Ânanda revint quelques jours plus tard, pour dire que les prescriptions avaient été suivies, Jîvaka résolut, non d'employer un grossier purgatif ordinaire — ce qui eût été indigne de lui, — mais de prendre trois

poignées de feuilles de lotus, sur lesquelles il avait fait des décoctions de différentes herbes, et d'en faire aspirer les parfums par le Tathâgata. Il avait calculé en effet que chaque poignée de feuilles, ainsi appliquée, amènerait dix évacuations. Après avoir expliqué le remède de la façon que nous avons dite, il s'éloigna en saluant respectueusement. Au moment où il venait de sortir de la chambre, il se dit que le
purgatif, vu la gravité de la constipation, * ne produirait pas 134
pleinement les trente évacuations voulues, qu'il ne suffirait probablement que pour vingt-neuf; mais comme le Tathâgata, après les évacuations, prendrait un bain et que le bain aurait pour conséquence une dernière évacuation, le nombre de trente serait pourtant atteint.

Le Seigneur, qui savait tout ce qui se passait dans l'âme du docteur, ordonna à Ânanda de faire préparer de l'eau chaude pour un bain. Un peu après, le médecin revint, afin de demander si le patient avait eu des évacuations; sur la réponse affirmative, il pria le Maître de prendre un bain, ce qui eut lieu, avec l'effet prévu par le docteur. Après la guérison, il prescrivit au convalescent, comme cure supplémentaire, de s'abstenir de prendre de la sauce.

Jîvaka Kaumârabhṛtya ne se signala pas seulement comme médecin du Seigneur, mais aussi comme fidèle. En signe d'humble hommage, il donna au Tathâgata les deux étoffes magnifiques qu'il avait lui-même reçues du roi Pradyota. En outre, il fit, en faveur des moines, la demande respectueuse qu'il leur fût permis de porter, s'ils le voulaient, des vêtements laïques du genre le plus simple. Lorsque le généreux donateur se fut éloigné, le Maître adressa la parole à ses disciples et leur permit de porter à l'avenir des vêtements laïques du genre le plus simple [1], à moins qu'ils ne préférassent se couvrir de haillons ramassés dans la rue.

1. Peut-être l'original veut-il dire : des vêtements abandonnés par leurs anciens propriétaires; mais les expressions employées sont loin d'êtres claires.

— Dès que les habitants de la capitale apprirent que cette permission avait été accordée, ils rivalisèrent de zèle pour montrer aux moines leur largesse dans la donation de vêtements, et le peuple des campagnes suivit l'exemple des citadins [2].

### 22. — Voyage a Vaiçâlî. — Conversion d'Ugrasena.

Pendant la troisième saison des pluies, que le Seigneur
135 passa, comme la précédente, près de Râjagṛha *, il reçut l'invitation de se rendre à Vaiçâlî. Voici la cause de cette invitation : le pays et la ville étaient affligés d'une maladie épidémique qui enlevait des milliers d'hommes et rendait vains tous les efforts pour la combattre. Ne sachant plus que faire, les habitants résolurent d'avoir recours au Buddha, et ils envoyèrent par conséquent une ambassade nombreuse à Râjagṛha, afin d'amener le roi du Magadha à persuader au Tathâgata de venir à Vaiçâlî. La prière des envoyés fut exaucée, et le Seigneur se mit en route pour donner le secours demandé. Avec les plus grandes preuves de respect, le roi Bimbisâra le conduisit jusqu'au Gange, qui sépare le royaume de Magadha du territoire des Mallas. A peine le Seigneur eut-il mis le pied dans le pays de Vaiçâlî, qu'une pluie violente se mit à tomber, qui purifia l'atmosphère et fit cesser immédiatement la maladie [1].

Quelques-uns racontent que le Seigneur, avant d'entrer dans la ville, donna ordre à Ânanda d'en faire le tour, de

2. Chez Hardy, *M. of B.*, ces événements sont placés dans la vingtième année après que la dignité de Buddha eut été obtenue.

1. Nous avons suivi ici la biographie birmane (chez Bigandet), I, 200), avec laquelle s'accorde en grande partie Hardy, p. 236. On trouve le même récit chez les Septentrionaux, le plus complètement dans le *Mahâvastu*, I, 253, ss. Dans l'écrit suivi par Schiefner (285) on place cet événement sous le règne d'Ajâtaçatru, fils de Bimbisâra, la trente-sixième année après que l'état de Buddha fut atteint.

répandre de l'eau qu'il avait dans son pot à aumônes et de réciter des sentences, ce qui eut pour suite la disparition complète de la maladie [2] ; d'autres [3], qu'il envoya du Bois de Manguiers où il se trouvait, Ânanda vers la ville pour prononcer une formule.

Près de Vaiçâlî se trouvait le jardin de la courtisane Âmrapâlî, qui, comme nous le verrons plus tard, fut cédé par elle à la Congrégation dont le Buddha est le chef. C'est là aussi qu'on trouvait, dans le Grand Bois (Mahâvana) le couvent, connu sous le nom de salle du Belvédère (Kûṭâgâraçâlâ). C'est là que le Seigneur devait passer la cinquième saison de retraite ; quant à la quatrième, il la passa, en ne tenant pas compte de sa visite à Vaiçâlî, à Râjagṛha [4].

Vers cette époque eut lieu la conversion d'Ugrasena, l'acrobate. Né d'une famille distinguée, * Ugrasena avait été chassé 136
par ses parents orgueilleux, à cause d'une erreur de sa jeunesse. Il avait conclu, en effet, une mésalliance avec une belle danseuse, dont il était devenu amoureux après l'avoir vue donnant des représentations, avec une troupe d'acrobates errants, à la cour du roi Bimbisâra. Privé de tout moyen de subsistance par la dureté de ses parents, il avait bien été obligé d'apprendre l'art de ses nouveaux camarades. Malgré les plaisanteries de ses grossiers compagnons et celles de sa femme, il avait su vaincre toutes les difficultés grâce à son obstination, et était devenu un excellent acrobate.

Une fois qu'Ugrasena s'apprêtait à montrer ses tours devant une foule attentive, il arriva que le Tathâgata passa par hasard, avec quelques-uns de ses disciples. Après avoir envoyé Maudgalyâyana en avant, afin de préparer le cœur de l'acrobate à la réception de la lumière de la foi, le Maître vint lui-même et convertit Ugrasena, qui se jeta à ses pieds et pria qu'on voulût bien l'admettre dans l'ordre des reli-

2. Hardy, passage cité.
3. Schiefner, passage cité.
4. Récit chez Bigandet, I, 200.

gieux. Après avoir reçu l'instruction nécessaire, il obtint le degré de grand-maître, et sa femme et toute sa troupe se convertirent également à la nouvelle lumière.

---

### 23. — Arrangement miraculeux d'un différend. — Mort de Çuddhodana. — Fondation de l'ordre des religieux.

Le Seigneur passa trois saisons des pluies successives dans le Bois de Bambous [1]. — La saison suivante — par conséquent la cinquième, parce qu'il avait passé la première à
137 Bénarès — * il s'établit à Grand Bois, dans la salle du Belvédère, près de Vaiçâlî.

C'était vers ce temps-là qu'il arrangea miraculeusement une querelle entre les Çâkyas et les Koḍyas, à propos de la propriété des eaux de la Rivière Rouge, qui constituait la frontière des deux tribus. Au moment où la querelle éclata, le Seigneur se trouvait près de Vaiçâlî, mais comme il voit tout ce qui se passe sur la terre, le fait lui fut immédiatement connu. Immédiatement, il vole à travers les airs vers l'endroit où la lutte était sur le point d'éclater, et, par son éloquence, il sait amener les deux partis à déposer les armes. Un sermon qu'il prononça à cette occasion amena 250 grands personnages de Kapilavastu et un nombre égal de Koḍyas à se faire admettre dans la congrégation. Il est vrai qu'ils se repentirent rapidement de la démarche qu'ils venaient de faire, mais ce ne fut là qu'un mouvement passager : le Tathâgata sut si bien les fortifier dans leurs bonnes intentions, qu'ils atteignirent le premier degré de Sainteté.

Cette même Rivière Rouge avait déjà été témoin une fois

1. Pour la suite chronologique des localités où les grandes vacances sont censées de passer, il y a une telle différence entre les récits des Bouddhistes du Nord et la biographie birmane, (que nous avons cru devoir suivre autant que possible) qu'il est impossible de rétablir l'accord entre les deux traditions.

du pouvoir miraculeux du Bodhisatva, lorsque celui-ci n'avait encore atteint que l'âge de 22 ans. On raconte [1] qu'il se trouvait au bord du fleuve un arbre, qui, né au même moment que le Bodhisatva, avait atteint en un seul jour sa pleine croissance. Il avait une circonférence de 47 lieues et un quart. Par suite d'une inondation, les racines de l'arbre furent mises à nu ; un jour d'averse, l'arbre tomba dans le fleuve et forma une barrière, de sorte que Kapilavastu devint inhabitable par suite du débordement du fleuve et Devahrada par excès de sécheresse. Le roi Suprabuddha avertit Çuddhodana de cet état de choses, et le pria de lui envoyer le Bodhisatva, dont la force était assez connue. Çuddhodana cependant aima mieux ne rien dire à son fils, et alla lui-même avec Suprabuddha et une foule de plusieurs centaines de milliers d'hommes à l'endroit de l'accident, pour essayer de relever l'arbre. Tous les efforts échouèrent. Alors Chanda imagina un moyen d'y attirer le Bodhisatva, consistant
en ceci qu'il [*] fit arranger pour chacun des princes de la race 138
des Çâkyas un jardin sur les bords de la Rivière Rouge. Une fois qu'ils furent venus sur son invitation, il arriva que Devadatta tua d'un coup de flèche un cygne qui volait au-dessus de son jardin à lui. L'oiseau tomba dans le jardin du Bodhisatva, qui arracha la flèche et ramena par un remède l'animal à la vie. Devadatta exigea alors que l'oiseau lui fût livré, puisqu'il avait les droits les plus anciens : ce fut la première querelle entre lui et le Bodhisatva. Afin d'amener le Bodhisatva d'une manière détournée à entreprendre l'œuvre colossale, Udâyin fit pousser par l'immense foule des cris formidables. Ce bruit attira l'attention du Bodhisatva, qui demanda ce que cela signifiait. Après l'explication d'Udâyin, il s'empressa de se mettre en chemin pour redresser l'arbre. En route, un serpent venimeux s'avança de sa retraite et sauta devant le prince. De crainte qu'il ne fît du

1. Tradition des Septentrionaux, chez Schiefner, 237.

mal au prince, le fidèle Udâyin le coupa en deux d'une arme tranchante, mais l'haleine venimeuse de la bête l'atteignit, de sorte qu'il devint noir, d'où son surnom de Noir (Kâla Udâyin). Venu près de l'arbre, le Bodhisatva dit à Devadatta : « montrez toute votre force, et mettez l'arbre en mouvement. » Devadatta fit les plus grands efforts, mais ne réussit que peu ou point à remuer l'arbre. L'aimable Ânanda ne fut pas plus heureux. Alors le Bodhisatva prit l'arbre et l'éleva jusqu'au ciel, sur quoi il se brisa en deux morceaux, qui tombèrent chacun sur une des deux deux rives. Puis le Bodhisatva dit aux gens : « Cet arbre a une force rafraîchis-
139 sante ; il chasse les fièvres bilieuses et d'autres maux; *
hachez-le donc en pièces et emportez-les. » Sur quoi les princes Çâkyas remontèrent chacun dans sa voiture, pour retourner de leurs jardins à Kapilavastu.

---

Après l'arrangement miraculeux de la querelle près de la Rivière Rouge, le Seigneur était retourné à la salle du Belvédère à Grand-Bois [1]. Pendant qu'il passait là les grandes vacances, il apprit que son père âgé était tombé gravement malade, et sans retard il vola, suivi de quelques disciples, à travers les airs, vers Kapilavastu.

Près de la couche du vieux roi, le Tathâgata prononça un discours tellement saisissant sur l'inconstance des choses, que le malade se sentit très édifié et s'écria, en prévoyant le Nirvâna : « Je comprends maintenant l'inconstance de toute chose. Je me sens affranchi de tous les désirs mondains et complètement délivré des chaînes de la vie. » Rempli de ces pensées, le vieillard passa courageusement les quelques jours qui lui restaient encore à vivre, et pour la troisième et

1. On ne dit pas quand et par qui ce monastère avait été fondé. Mahâvana n'est probablement qu'un autre nom du Sâlavana, monastère qui, d'après *Mahâvastu*, I, 295, avait été donné à Buddha et à la Congrégation par Goçṛṅgî.

trouver le Seigneur Buddha, qui se trouvait, à ce moment, dans le Bois de Banians près de Kapilavastu, et lui demanda humblement qu'il fût permis à des femmes de faire partie de la congrégation. Mais, jusqu'à trois fois, il rejeta son humble requête, de sorte qu'elle revint chez elle, toute abattue et les yeux pleins de larmes.

De Kapilavastu le Seigneur se rendit au Grand-Bois, où il habita la salle du Belvédère. Peu de temps après, Gautamî, qui n'avait pas été découragée par l'échec de ses premiers efforts, résolut de les renouveler. Elle se laissa couper les cheveux, revêtit un vêtement jaune, et entreprit, accompagnée d'un grand nombre de dames, toutes des Çâkyas, à pied le voyage de Vaiçâlî.

Après un voyage fatigant, les femmes arrivèrent à la salle du Belvédère, au Grand Bois, et tandis que Gautamî les pieds enflés et les membres couverts de poussière, était là debout, abattue et en larmes, devant le portail extérieur, elle fut vue d'Ânanda, qui, après avoir appris la cause de sa venue, l'annonça chez le Seigneur, et ne manqua pas d'appuyer for-
141 tement sa requête. * Mais le Buddha refusa, disant : « Ne désire donc pas, Ânanda, que les femmes aussi puissent entrer en religion. » Ânanda comprit que, pour le moment, il ferait mieux de ne pas insister, mais profita de la première occasion venue pour revenir sur l'affaire. Il débuta cette fois autrement ; il rappela au Maître tous les bienfaits que celui-ci avait reçus de Gautamî, comment elle l'avait nourri du lait de ses mamelles. Cette fois, l'intervention d'Ânanda produisit l'effet voulu, de sorte que le Seigneur donna son autorisation à l'admission de Gautamî dans l'ordre, pourvu qu'elle acceptât 8 obligations fort dures : 1. une religieuse, même si elle a été depuis cent ans en religion, doit faire tous les signes extérieurs de soumission à un moine, ne fût-il membre de l'ordre que depuis un jour ; 2. une religieuse ne peut passer la saison de retraite en un endroit où il n'y a pas de moines ; 3. tous les quinze jours, une religieuse doit deman-

der permission à la congrégation des moines de remplir deux devoirs religieux : l'assistance à l'interrogation disciplinaire [1], et l'assistance au sermon ; 4. une religieuse doit assister à la clôture solennelle de la saison de retraite, et, dans une double réunion du chapitre, elle doit donner des réponses satisfaisantes sur trois points : sur ce qu'on a vu, ce qu'on a entendu, ce qu'on a soupçonné ; [2] 5. une religieuse qui a manqué à une des dures obligations doit demander, pendant quinze jours, pardon aux deux divisions de la congrégation ; 6. ce n'est qu'après qu'une religieuse a appris, pendant deux années (ou deux saisons de retraite) les 6 obligations morales, et qu'elle prouve qu'elle les connaît, qu'elle peut demander en plein chapitre d'être admise dans l'ordre ; 7. en aucun cas, une religieuse ne peut insulter ou injurier un moine ; 8. à partir de ce jour, il n'est pas permis aux religieuses d'adresser aux moines des exhortations spirituelles, tandis qu'il est bien permis aux moines d'adresser des exhortations spirituelles aux religieuses.

« Si Gautamî », continua le Buddha, « veut accepter ces
huit obligations, * qu'elle soit admise dans l'ordre. » — 142
Ânanda se hâta d'aller retrouver Gautamî, afin de lui communiquer les conditions de son admission; elle déclara qu'elle les admettait volontiers. C'est ainsi que la tante du Seigneur fut admise dans la congrégation, en même temps que 500 autres dames [1].

1. Qui est en même temps la confession publique.

2. Le mot que nous avons traduit par « donner des réponses satisfaisantes » peut se comprendre de différentes manières. En tout cas, l'explication singhalaise, telle qu'elle se trouve chez Hardy (*Eastern Monachism*, 159 : « à la fin de la saison de retraite, elles (les religieuses) doivent clôturer la cérémonie en même temps que les prêtres », n'est pas juste; le point principal est omis. Quant à la 5e obligation, la source de Hardy, pass. cité, n'y a rien compris du tout.

1. *Culla Vagga*, X, 1 ss. — D'après la tradition septentrionale, chez Schiefner, 268, cet événement eut lieu dans la septième année, près de Kapilavastu.

Bien que le Maître eut cédé aux instances d'Ânanda, il ne se cacha pas les suites de la décision à laquelle il s'était laissé entraîner. « S'il n'y avait pas eu de femmes admises dans l'Ordre, Ânanda », dit-il, — « la chasteté se serait conservée longtemps et la vraie foi eût pu subsister pendant mille ans; maintenant que les femmes ont été admises dans l'Ordre, la chasteté ne sera pas si longtemps préservée, et la vraie foi ne durera que la moitié de ce temps ». — Bref, il manifesta clairement sa prévision que l'admission des femmes serait comme un ver rongeant la racine de l'Église, et que c'était par précaution qu'il avait soumis les femmes à ces dures obligations.

On ne vit que trop tôt que toute l'habileté du Maître serait nécessaire pour contenir les religieuses dans le droit chemin. Même la vénérable Gautamî avait ses caprices. C'est ainsi qu'elle demanda une fois à Ânanda d'intercéder en sa faveur auprès du Maître, afin d'obtenir que pour les salutations et autres occurrences semblables, les moines et les religieuses seraient considérés comme égaux et que la préférence dépendrait seulement de l'ancienneté. Lorsqu'Ânanda transmit cette requête, le Seigneur refusa absolument de l'accorder : cette règle existait bien chez d'autres sectes, mais il ne pouvait l'admettre. Un peu plus tard, lorsque le Tathâgata avait pris sa demeure près de Çrâvastî, il y eut même des scènes scandaleuses, causées par six religieuses, qui étaient loin d'être des modèles de chasteté. Les gens en furent scandalisés, et ce fut grâce uniquement à la sagesse et à la modération du Maître, que tout cela n'eut pas de mauvaises conséquences.

De Vaiçâlî le Seigneur se rendit au mont Makula, non loin
143 de Kauçâmbî [2]*. Après avoir passé là la sixième saison des pluies, il se rendit au bois de Bambous.

2. D'après *Culla Vagga*, X, 9, il alla de Vaiçâlî à Çrâvastî.

## 24. — Les Hérésiarques sont vaincus par le Buddha. Séjour du Seigneur dans la demeure des Bienheureux.

Dans l'histoire de Viçâkhâ, mère de Mṛgâra, il a déjà été question des six hérésiarques ou Tîrthikas, Tîrthyas [1], qui ne sont que de pâles images du Tathâgata, et lui ressemblent comme des singes ressemblent à un homme.

Ces hommes étaient très jaloux du grand succès que rencontrait la nouvelle lumière allumée par le Seigneur, et essayèrent partout de le contrecarrer. Tantôt à Râjagṛha, tantôt à Çrâvastî ou à Vaiçâlî, ils lui firent concurrence et essayèrent de faire montre de leurs faibles forces, mais ils devaient finir par s'apercevoir que leur lumière pâlirait auprès de la sienne.

Les noms et surnoms de ces hérésiarques étaient : Pûraṇa Kâçyapa, Jñâtiputra le Nirgrantha, Kakuda Kâtyâyana, Ajita Keçakambala, Sañjaya (ou Sañjayin) Vairaṭṭi-putra, Goçâliputra le Maskarin [2].

1. Le vrai sens que les écrits les plus anciens donnent à ce mot, n'est pas clair; on peut le comprendre de plus d'une façon. Mais ce qui est certain, c'est que, s'il n'est pas identique à Tîrthakara, Tîrthaṅkara, c'est-à-dire « quelqu'un qui prépare un passage sûr, un pionnier, un frayeur de chemins », et, dans une application spéciale « un docteur des Jainas », on a bien en vue, en l'employant, une allusion aux Jainas. Les dogmes attribués aux hérésiarques et les noms des ordres auxquels ils appartiennent, le démontrent.

2. En pâli : Pûraṇa-Kassapa ; Nâtaputta le Nirgrantha ; Pakudha (ou Kakuda) Kaccâyana; Ajita Kesakambalî ; Sañjaya Belaṭṭhi-putta; Gosâla Makkalî. — Les Nirgranthas sont une secte bien connue des Jainas, et Jñâtiputra (Nâtaputta) est universellement reconnu comme fondateur de la doctrine. Les Maskarins sont des moines qui portent un bâton de bambou comme signe distinctif de leur ordre. Ni les noms sanscrits, ni les noms pâlis, ne sont tout à fait corrects, et les formes sanscrites ne correspondent pas complètement aux formes pâlies. Tous sont représentés comme des Moines Nus ou Gymnosophistes. Leurs dogmes se retrouvent, pour la plupart, dans les systèmes des Jainas, bien que les sources bouddhiques n'en donnent que la caricature. Il n'est pas impossible que quelques-uns de ces noms aient appartenu à des

144 * En divers endroits, ces Tîrthakas avaient de nombreux partisans des deux sexes, entre autres à Râjagṛha.

Vers ce temps [1], un maître de corporation de cette ville reçut un morceau de bois de santal jaune, extrêmement précieux. Alors l'idée lui vint, de faire faire un vase à aumônes de ce morceau de santal; « les copeaux », se dit-il, « je les garderai pour moi; quant au vase, je le donnerai. » Il fit comme il avait dit; il suspendit le vase avec un nœud en haut d'une longue perche qu'il avait faite en joignant ensemble, bout à bout, plusieurs longues tiges de bambou; il ajouta l'inscription: « tout maître, qu'il soit moine ou brahmane, qui possède un pouvoir miraculeux, a la liberté de prendre ce vase ». Bientôt le maître de corporation reçut la visite de Pûraṇa Kâçyapa, qui lui dit: « Je suis un grand maître, et je possède un pouvoir miraculeux; donnez-moi ce vase. » — « Si vous êtes ce que vous dites, vénérable seigneur, prenez le vase vous-même », répondit le commerçant. L'hérésiarque s'en alla, sans tenter l'épreuve. — Survinrent, les uns après les autres, les cinq autres hérésiarques, sans mieux réussir.

Un jour, dans la matinée, Maudgalyâyana le Grand et Piṇḍola-Bhâradvâja vinrent dans la ville pour y mendier, et virent l'inscription. Ce dernier n'ayant pu décider son camarade à prendre le vase pour lui-même, s'éleva dans les airs, prit le vase, et fit, tout en volant à travers les airs et en tenant le vase à la main, jusqu'à trois fois le tour de la ville. Le maître de corporation vit de sa maison, ayant près de lui sa femme et ses enfants, cet exploit extraordinaire, et plein de respect, il pria le moine de vouloir bien s'arrêter chez lui. C'est ce que fit Bhâradvâja, sur quoi le marchand prit le vase, le remplit d'une nourriture exquise, et le lui rendit. Sur

personnages historiques; c'est un fait bien connu que, dans la légende, des noms plus anciens sont parfois remplacés par des noms récents, empruntés à l'histoire.

1. *Culla-Vagga*, 5, 8; traduction dans *Sacred Books of the East*, XX, 78.

le chemin qui le ramenait au couvent, * le moine fut escorté 145
par une multitude joyeuse, qui poussait des cris. Le Seigneur, entendant ce bruit, demanda à Ânanda ce qui se passait, et dès qu'il eut appris la cause, il convoqua le couvent et réprimanda Bhâradvâja, pour avoir fait montre de son pouvoir miraculeux à propos d'une occasion aussi futile. Il prohiba pour la suite expressément tout étalage de pouvoir miraculeux, et défendit en même temps de se servir de vases à aumônes en bois.

Par suite de cette défense, les hérésiarques crurent avoir cause gagnée [1], mais Bimbisâra, craignant que la doctrine ne souffrît de cette cessation des miracles, avertit le Seigneur que ses adversaires triomphaient. Le Tathâgata le tranquillisa, et promit de révéler bientôt sa puissance miraculeuse à Çrâvastî. En effet, lorsque, quelque temps après, il visita cette ville, il fit nombre de miracles. Entre autres, il fit sur la voûte céleste un chemin d'une longueur infinie, qui s'étendait de l'horizon occidental à l'horizon oriental, et pendant qu'il parcourait cette orbite, du feu sortait de son œil droit [2] et de l'eau de son œil gauche; ses cheveux étaient lumineux et son corps rayonnait. Comme il n'avait pas de compagnon sur cette orbitre céleste, si solitaire, il créa une image de lui-même, qui semblait faire route avec lui; tantôt il était assis, tandis que son camarade s'avançait; tantôt il s'avançait lui-même, et c'était son compagnon qui se reposait. Dans un accès de zèle peu considéré, quelques-uns de ses disciples, entre autres Anâthapiṇḍika et Maudgalyâyana s'offrirent pour faire, eux aussi, des miracles, mais il n'accepta pas leur offre, la tâche de délivrer le monde de l'obscurité étant dévo-

1. Ce qui suit immédiatement est pris dans Bigandet.

2. Chez les Indiens, le mot qui signifie « la droite » signifie aussi « le midi ». Au point de vue mythologique, la ville de Çrâvastî paraît donc située à la latitude et à la longitude où le Soleil se trouve entre l'été et la saison des pluies. Malheureusement, on ne dit pas en combien de temps le Buddha parcourait le chemin qui va de l'orient en occident.

lue au seul Buddha [3]. De temps en temps, il adressait une allocution au peuple, qui l'acclamait [4].

146 Après avoir manifesté sa puissance et sa splendeur *, il se rappela que tous les Buddhas, après s'être promenés de la même façon sur la voûte céleste, passent la saison des pluies dans la demeure des Bienheureux, afin d'apporter à leur mère la lumière de leur doctrine. Il fit ce qu'ils avaient fait tous, et disparut. Lorsque le peuple ne le vit plus, il crut que le soleil et la lune avaient quitté le ciel.

---

Les faits que nous venons de mentionner, sont si importants, qu'il vaut la peine d'en donner une autre version [1].

Les six hérésiarques délibérèrent, une fois, à Râjagṛha, sur la meilleure manière de faire échec « à cet ascète Gautama », comme ils s'exprimaient ; par l'inspiration de Mâra, le Malin, ils arrivèrent à la conclusion qu'il serait préférable de rivaliser avec le Buddha dans la manifestation d'une puissance surhumaine. Ils donnèrent connaissance de cette résolution au roi Bimbisâra, qui, indigné de leur présomption, les avertit d'avance qu'ils seraient annihilés dans leur lutte contre la puissance extraordinaire du Seigneur. Ne trouvant donc pas un accueil favorable auprès de Bimbisâra, les hérésiarques résolurent d'aller trouver Prasenajit, roi du Koçala, à Çrâvastî, celui-ci étant connu comme impartial.

En attendant, Bimbisâra se rendit à l'endroit où se trouvait le Maître, afin de lui rendre ses humbles hommages, et repartit ensuite.

Alors le Seigneur réfléchit sur la question en quel endroit

3. Chez les Indiens païens le soleil s'appelle « la porte ouverte de la délivrance ».

4. Ceci est certainement une allusion à la joie populaire lors de la fête de l'Été (la saint Jean).

1. Celle des Bouddhistes Septentrionaux, dans le *Divyâvadâna* XII (traduit par Burnouf, *Introd.* 162 ss.) et *Avadâna Kalpalatâ*, XIII. Nous avons abrégé.

les Buddhas antérieurs et parfaits avaient accompli leurs plus grands miracles, et les dieux se hâtèrent de lui faire savoir que cela s'était toujours fait à Çrâvastî. Le Seigneur partit alors, et se rendit, entouré de son cortège de dieux et d'humains, à la ville de Çrâvastî, où il arriva bientôt et où il séjourna dans le couvent de Jetavana.

* Les hérésiarques, qui suivaient le Tathâgata, arrivèrent 147
aussi dans cette ville et demandèrent immédiatement au roi Prasenajit la permission de pouvoir rivaliser avec « ce moine Gautama » dans la manifestation d'un pouvoir miraculeux et surhumain. Avant de donner son consentement, le roi, monté sur un char, se rendit au Jetavana, afin de parler de la chose au Seigneur. Arrivé là, il pria le Buddha instamment, de manifester son pouvoir miraculeux dans l'intérêt des créatures. Jusqu'à deux fois la requête fut repoussée, mais la troisième fois elle fut accordée. Il faut, en effet, qu'on sache, que, d'après une loi constante, tous les Buddhas doivent accomplir, pendant leur vie, dix actions nécessaires ; 1. le Buddha n'entre pas dans le Nirvâna absolu avant d'avoir appris à un autre, de sa bouche, [1]. qu'il deviendra Buddha ; 2. avant d'avoir inspiré à un autre être la ferme décision de ne pas quitter le chemin qui mène à la dignité de Buddha ; 3. avant d'avoir converti tous ceux qui doivent être convertis ; 4. avant d'avoir passé les trois quarts de son existence ; 5. avant d'avoir transféré ses devoirs (Dharma) ; 6. avant d'avoir indiqué deux de ses disciples comme premier couple ; 7. avant de s'être montré, en venant du paradis, dans la ville de Sâṅkâçya ; 8. avant d'avoir déplié, près du lac Anavatapta, le tissu de ses actes antérieurs, devant ses disciples assemblés ; 9. avant d'avoir confirmé ses père et mère dans les vérités ; 10. avant d'avoir fait le grand miracle à Crâvastî.

* C'est en vue de cette dernière obligation que le Tathâgata 148

1. Le mot qui signifie « bouche » signifie aussi « sommet, point extrême ».

promit au roi Prasenajit de déployer au bout d'une semaine un pouvoir miraculeux incomparable. Puis le roi demanda la permission de faire construire un édifice où auraient lieu les miracles, et demanda en quel endroit on devait le placer. D'après l'inspiration des Dieux, le Buddha répondit : entre Çrâvastî et Jetavana.

On donna connaissance aux hérésiarques de la promesse du Tathâgata, et ils essayèrent de tirer parti de cet intervalle pour fortifier leur parti.

Le roi Prasenajit avait un frère, nommé Kâla, un bel adolescent, très attaché au Seigneur. Un jour, une des femmes du roi jeta une guirlande de fleurs sur le jeune homme, au moment où il passait, et ses ennemis — qui n'en a pas ? — allèrent, astucieusement, noircir le jeune homme auprès de Prasenajit, et lui raconter qu'il avait séduit une des femmes du harem royal. Dans un accès de fureur, le roi fit couper mains et pieds à son frère innocent, à la grande affliction du peuple, qui se lamentait sur le sort de Kâla, si horriblement mutilé. Juste à ce moment survinrent Pûrâṇa et les cinq autres hérésiarques, et les amis du jeune homme le supplièrent de guérir le malheureux. Mais Pûraṇa répondit : « Il est un disciple de l'ascète Gautama ; c'est à Gautama qu'il appartient de rétablir Kâla dans son ancien état. » — Le pauvre Kâla, voyant que personne, en dehors du Tathâgata, ne pourrait l'aider, entonna l'hymne suivant :

« Comment le maître des mondes ne connaît-il pas l'état misérable dans lequel je suis tombé ? Adoration à cet être, exempt de passion, plein de miséricorde pour toutes les créatures ! »

149 Sa prière fut exaucée : * le Tathâgata donna l'ordre à Ânanda de guérir Kâla à l'aide d'une formule qu'il lui récita. C'est ce qui eut lieu : non seulement le jeune homme se rétablit, mais il atteignit immédiatement le troisième degré de sanctification, celui d'Anâgâmin. Il devint ensuite domestique dans le couvent, changea son nom en celui de Gaṇḍaka, et

refusa de retourner jamais auprès de Prasenajit ; il ne désirait autre chose que continuer à servir le Seigneur.

Sur ces entrefaites, par l'ordre du roi, entre la ville et le Jetavana, on avait construit l'édifice pour les manifestations miraculeuses. C'était une grande salle carrée, chaque côté ayant une longueur de cent mille aunes, avec un trône pour le Seigneur. Les partisans des hérésiarques avaient également fondé une demeure pour chacun d'eux.

Au jour fixé, le roi Prasenajit prit soin d'être présent à l'endroit convenu, et les six Tîrthakas avec leurs partisans ne manquèrent pas non plus de se présenter de bonne heure. Comme le Tathâgata n'était pas encore visible, les six, assis chacun à sa place, demandèrent au roi Prasenajit : « Où se trouve maintenant l'ascète Gautama? » — « Attendez un moment », répondit le souverain, et il envoya un jeune homme, nommé Uttara afin d'avertir le Seigneur que le moment était venu. Uttara exécuta les ordres du souverain, et après avoir parlé au Tathâgata, il revint, grâce au pouvoir miraculeux de celui-ci, en volant à travers les airs, chez Prasenajit. Alors le roi se tourna vers les hérésiarques, en disant : « Vous voyez le miracle qu'a fait le Seigneur, faites en maintenant un à votre tour ». Mais ils restèrent immobiles et répondirent : « Roi, il y a tant de monde ici. Comment pourrez-vous savoir si c'est par nous ou par cet ascète Gautama que les miracles ont été faits? »

Alors le Seigneur se plongea dans une méditation profonde, de telle sorte qu'on vit sortir du trou de la serrure [1]
une flamme, qui se répandit sur tout le bâtiment qui lui
était destiné et le mit comme en flammes*. Les hérésiarques 150
signalèrent au roi cette lueur rougeâtre et le prièrent de faire éteindre le feu. Mais avant que l'eau ne fût arrivée, l'incendie s'éteignit de lui-même, par la propre force du Buddha et la puissance des dieux. De nouveau le roi invita les hérésiarques

1. D'après une autre version, la flamme sortait de ses joues.

à faire à leur tour un miracle, mais ils éludèrent la proposition en donnant la même réponse que lors du premier miracle.

Ensuite le Tathâgata fit paraître une lumière, luisante comme l'or, qui remplit le monde entier d'un éclat magnifique. Cette fois encore, les docteurs hérétiques eurent bien soin de ne pas répondre à l'invitation de Prasenajit. Il en fut de même lorsque Gaṇḍaka, le ci-devant Kâla, maintenant serviteur du couvent, revint du pays des Hyperboréens, avec un pied d'une plante portant une fleur jaunâtre ; et Ratnaka, un autre serviteur, avec un pied d'une plante portant une fleur rouge apportée du mont Gandhamâdana, et que les deux mirent les plantes derrière le bâtiment destiné au Buddha.

Ensuite le Tathâgata mit ses deux pieds par terre, et à ce moment eurent lieu les mêmes phénomènes que lorsqu'il alla se placer sur le siège sous l'arbre de la Science. Par suite du tremblement de terre qui accompagna le miracle, cinq cents sages comprirent ce qui se passait à Çrâvastî, et immédiatement ils se mirent en route pour aller à cette ville. Bénis par le Buddha, ils marchèrent sur la route faite pour une seule personne, et de loin déjà, ils virent le Seigneur avec ses trente-deux signes distinctifs. Grand fut leur ravissement. L'homme sans enfants ne peut pas se réjouir davantage de la naissance d'un rejeton, le pauvre de la découverte d'un trésor, que les créatures chez qui les Buddhas antérieurs ont planté les racines du Dharma ne se réjouissent à la première vue du Buddha. Les cinq cents sages demandèrent ensuite à être admis dans l'ordre du Tathâgata, ce qui leur fut accordé, sur quoi ils disparurent.

Le moment était venu où le Seigneur devait se rendre vers le bâtiment qui lui était destiné : il s'y rendit et occupa le
151 siège qui lui avait été préparé. * Immédiatement, de son corps sortirent des rayons qui couvrirent tout le bâtiment comme d'une teinte d'or. Ce fut à ce moment que Su-

datta [1], Maudgalyâyana et d'autres disciples zélés s'offrirent pour faire des miracles, mais le Maître n'accepta pas leur offre, et fit alors lui-même, sur la demande pressante de Prasenajit, des miracles éclatants, tellement éclatants, qu'après les avoir accomplis, il put dire à ses disciples :

« La mouche luisante brille tant que ne paraît pas le soleil, mais aussitôt que le soleil est levé, l'insecte est confondu par ses rayons et ne brille plus. »

« De même ces sophistes avaient le verbe haut, tant que le Tathâgata ne disait rien ; mais maintenant que le Buddha parfait a parlé, l'hérésiarque ne dit plus rien et ses partisans se taisent comme lui. »

Plus le Tathâgata faisait de miracles éclatants, plus l'impuissance des Tîrthakas devait devenir manifeste à tous. Pûraṇa Kâçyapa résolut alors de faire un dernier effort désespéré et de regagner l'influence perdue en prêchant ses thèses hétérodoxes. Les suites furent tout autres qu'il n'avait prévu. A peine en effet eut-il proclamé ses thèses, que les autres hérésiarques se mirent à les contredire. Il s'éleva entre eux une dispute violente, tellement violente, que Pûraṇa [2] quitta la partie désespéré, et se jeta, après s'être attaché au cou une cruche pleine de sable, dans un étang, où il se noya.

*Là, dans l'eau, les cinq suivants découvrirent le cadavre 152
du Pûraṇa [1]. Ils le retirèrent de l'eau et s'éloignèrent.

1. Nommé aussi Anâthapiṇḍika. Il porte ici le surnom de « velu » (*lûha*), nous ne savons pourquoi.

2. Le suicide de Purâṇa dans un étang est aussi connu aux Méridionaux, comme on le voit chez Bigandet, I, 216. Le Buddha ayant, par sa puissance miraculeuse, fait sortir de terre, au printemps, un manguier chargé de fleurs, Pûraṇa, désespéré, s'attacha une cruche au cou, se jeta à l'eau, et périt misérablement pour renaître dans le plus bas des enfers (c'est-à-dire le nadir).

1. Plus tard, Pûraṇa ressuscita de nouveau comme s'il n'avait eu aucun mal, et montra bien qu'il n'avait rien appris et rien oublié. Chez Schiefner, 273, lors de l'absence momentanée du Maître dont nous parlerons à l'instant, tous les six sont de nouveau en train de semer la discorde. On les retrouve de nouveau trois siècles plus tard, sous Ménandre (Milindra), roi de Bactriane.

Sur ces entrefaites, le Buddha créa une image magique de lui-même, sur laquelle on pouvait distinguer les 32 signes. C'est, en effet, une règle générale que tous les Buddhas parlent à une telle image : c'est pourquoi le Tathâgata le fit également.

Après avoir ainsi prédisposé favorablement l'esprit de la foule en faisant des miracles, il prononça un sermon sur les quatre vérités cardinales, avec cette conséquence que plusieurs centaines de milliers de créatures obtinrent un des quatre degrés de sanctification.

Puis le grand Maître disparut.

---

Pendant trois mois, il resta dans le royaume des Bienheureux, mais non d'une manière continue, car il était obligé de faire sa tournée journalière pour assurer sa subsistance. A cause de ces périodes régulières d'absence, il créa un autre Buddha, chargé de le remplacer et d'enseigner l'Abhidharma à sa mère, tandis qu'il se rendait lui-même aux montagnes septentrionales, où il mangeait les tendres branchettes de l'arbre merveilleux et se lavait le visage dans le lac Anavatapta. C'est là que son disciple Çâriputra venait recevoir ses ordres pour ce qui devait se faire sur la terre.

Lorsque le temps destiné à son séjour céleste se fut
153 écoulé *, le Tathâgata descendit, en se servant de trois escaliers faits par Viçvakarman, l'artiste des dieux, près de la ville de Sâṅkâcya, où Çâriputra l'attendait. De là il se rendit à Çrâvastî, où il habita le couvent de Jetavana [1].

---

1. D'après la biographie tibétaine, chez Schiefner, 273, le Buddha descendit des escaliers le 22e du mois qui occupe le milieu de l'automne, ce qui correspond assez bien au mois d'*octobre*, nommé chez Bigandet, I, 225. Comp. Fa Hian (Legge), 47 ; *Voy. d. Pèl. Bouddhistes*, II, 237 ; *Avadâna Kalpalatâ*, XIV.

### 25. — Le Buddha calomnié par une religieuse [2].

La grande vogue qu'obtint la doctrine du Maître à la décuple puissance, dès que la lumière en eut paru parmi les dieux et les hommes, et les avantages que la congrégation retirait de la générosité de pieux laïques, remplirent de haine et d'envie le cœur des docteurs hérétiques. Pareils à des mouches luisantes [3] lors du lever du soleil, ils étaient là, au milieu du chemin, murmurant: « Si cet ascète Gautama est un Buddha, nous sommes aussi des Buddhas » ; ils délibérèrent entre eux comment ils pourraient salir la réputation du Buddha, et le ruiner aux yeux du peuple. Un d'eux donna le conseil insidieux de se servir pour atteindre ce but, des charmes d'une jeune religieuse de leur secte. Elle s'appelait Ciñcâ, et était extraordinairement belle, pareille à une nymphe céleste, dont le corps émettrait des rayons. La proposition fut acceptée.

Lorsque la jeune religieuse, arrivée dans le jardin du couvent, rendit ses hommages à ses supérieurs, aucun des Tìrthakas ne lui adressa la parole. Étonnée, elle demanda : « Qu'ai-je méfait, révérends pères, pour que vous ne me parliez pas ? » — « Notre sœur, » fut la réponse, « connaissez-vous l'ascète Gautama [*], qui nous fait tant de mal, et qui 154
tire à soi peu à peu les honneurs et les avantages dont nous jouissions autrefois » ? — « Je ne le connais pas, révérends

2. *Dhammap.*, p. 338.

3. Qu'on veuille bien remarquer, l'accord des sources du Nord et celles du Midi, justement quand il s'agit de détails en apparence insignifiants. Nous avons déjà vu plus haut la même image, pour exprimer la même idée d'une façon figurée. Dans le *Dhammapada*, 338, *khajjopanaka* est une faute pour *khajjotanaka*, dans le sens du sanscrit *khadyota*, « mouche luisante »: mais étymologiquement le mot peut signifier aussi « lumière du firmament » ; *khadyotana* est « le soleil », mais a eu, sans aucun doute, le sens plus large de « planète ».

pères, mais dites-moi ce que vous voulez que je fasse. » — « Si vous voulez nous faire plaisir, notre sœur, prêtez-vous à une manœuvre qui aura pour but de salir la réputation de ce Gautama, afin qu'il perde tout avantage et considération. » — « C'est bien, révérends pères, laissez-moi arranger cette affaire et ne soyez pas inquiets », dit la belle religieuse, sur quoi elle partit. Avec une astuce vraiment féminine, elle imagina le projet suivant, auquel elle donna immédiatement un commencement d'exécution.

A l'heure où les bourgeois de Çrâvastî sortaient, après le le sermon, du couvent de Jetavana et retournaient chez eux, elle allait, des guirlandes parfumées à la main et revêtue d'un vêtement rouge-cramoisi, dans la direction du couvent, et quand les gens lui demandaient : « Où allez-vous? » Elle répondait : « Qu'est-ce que cela vous fait où je vais? » Cependant elle ne se rendait pas à Jetavana, mais au couvent des Tîrthakas, situé tout près. C'est là qu'elle passait la nuit, et le matin, vers l'heure où les laïques bouddhiques arrivaient de la ville, pour faire au couvent leurs dévotions du matin, elle allait à leur rencontre, tout comme si elle avait passé la nuit au couvent de Jetavana et sortait de là pour rentrer à la ville, et quand on lui demandait « Où avez-vous passé la nuit? » elle répondait : « Qu'est-ce que cela vous fait, où j'ai passé la nuit? »

Après avoir continué ainsi pendant plus d'un mois, elle crut qu'elle pouvait aller plus loin, et à chaque question « où elle avait passé la nuit? » elle prit le parti de répondre : « J'ai passé la nuit dans le couvent de Jetavana, avec l'ascète Gautama, dans la même chambre à coucher. » De cette manière, elle sut créer des soupçons chez les laïques naïfs, qui ne savaient ce qu'ils devaient en penser. Trois ou quatre mois plus tard, elle se mit à s'envelopper le ventre de linges, pour se donner l'air d'une femme en état de grossesse, et à l'aide de ce moyen elle sut faire croire aux âmes simples qu'elle était grosse des œuvres de l'ascète Gautama.

* Vers le neuvième mois, elle s'attacha devant le ventre 155
un morceau de bois arrondi et employa d'autres artifices pour se donner un air languissant. Ainsi équipée, elle se rendit vers la soirée à l'église [1], au moment ou le Tathâgata occupait la chaire et prêchait la Loi. Sans crainte, elle se plaça devant lui et lui dit : « Tu prêches la Loi au peuple d'une voix douce et les lèvres emmiellées, mais moi, malheureuse, je suis devenue grosse par ta faute, de sorte que je suis maintenant près d'accoucher ! Et cependant tu ne t'es pas soucié de trouver pour moi une chambre où je pourrais faire mes couches, ni de me procurer de l'huile, du beurre ou d'autres choses nécessaires en pareil cas ! Et non seulement tu n'as rien fait toi-même, mais tu n'as pas même chargé un de tes disciples, ou le roi du Kosala, ou Anâthapiṇḍika ou une laïque considérable telle que Viçâkhâ, de prendre soin des choses dont moi, malheureuse, je pourrais avoir besoin. Tu sais bien goûter les plaisirs de l'amour, mais avoir soin de ton enfant à naître, tu ne le sais pas. »

C'est ainsi qu'elle calomnia le Tathâgata en pleine assemblée, comme si elle avait essayé de souiller la lune avec des excréments. Le Tathâgata, interrompu au milieu de son sermon, s'écria, d'une voix de lion rugissant : « Si ce que tu dis est vrai ou non vrai, ma sœur, moi et toi nous sommes seuls à le savoir. » — « C'est bien vrai ! » répondit-elle avec une impudence imperturbable. Au même moment Indra, le roi du Ciel, sentit que le siège sur lequel il était assis, s'échauffait et s'aperçut que la jeune religieuse Ciñcâ calomniait le Maître. Afin de tirer l'affaire au clair, il parut, accompagnée de quatre

1. Dans l'original *dhammasabhâ,* qui désigne dans le langage ecclésiastique la salle de réunion ecclésiastique, et la foule qui y est réunie ; mais au fond le mot désigne la salle de justice, et, réellement, on a en vue la salle ou siège en compagnie de Dharma, Yama, dieu de la justice et dieu des morts, le Pluton indien. Dans la mythologie, Dharmasabhâ est le royaume des Ombres, localisé plus tard vers le midi, mais situé réellement en occident, où sont situés les îles des Bienheureux et le jardin des Hespérides, où le soleil se couche.

anges, sur le théâtre du scandale. Les anges, qui s'étaient méthamorphosés en de jeunes souris, se mirent à l'œuvre et coupèrent rapidement, à coups de dents, les cordes qui retenaient la boule de bois, de sorte que le bois tomba subitement sur les pieds de l'éhontée et lui écrasa les orteils,
156 la ruse fut ainsi découverte. * Alors les gens s'écrièrent : « Cette vilaine sorcière a calomnié le Buddha parfaitement sage, » lui crachèrent au visage et la chassèrent, en lui jetant des mottes de terre et en la bâtonnant, hors du jardin du couvent. Dès que la religieuse criminelle fut hors de la vue du Maître, la terre s'ouvrit devant ses pieds, une flamme venue du fond des enfers s'éleva de l'abîme béant, et enveloppée de ses flammes comme d'un drap rouge [1], l'odieuse Ciñcâ descendit au plus bas des enfers. Du même coup, les hérésiarques perdirent profits et considération, tandis que le Maître à la décuple puissance les vit encore augmenter.

Le lendemain, dans la chapelle, avant le commencement du sermon, on ne parla que du châtiment terrible, mais mérité, que s'était attiré la novice Ciñcâ, en calomniant d'une façon aussi scandaleuse une personne aussi vertueuse et vénérable que le Parfait Sage. Lorsque le Docteur, qui était sur ces entrefaites entré dans la chapelle, demanda à ses auditeurs quel était le sujet de leur conversation, ils le lui dirent. Alors il ajouta : « Ce n'est pas la première fois que Ciñcâ m'a ainsi faussement accusé ; dans une existence antérieure, elle a essayé la même chose » ; et il en prit l'occasion de leur raconter une histoire du temps qu'il était le Bodhisatva Mahâpadma.

---

1. Le texte porte *kuladatṭiya*, ce qui ne signifie rien ; la vraie leçon doit être *kulaṭattiya*, mot qui, ainsi que le prouve le sanscrit, signifie à la fois, « pareil à l'arsenic rouge » et » destiné à une femme impure »,

## 26. — Les vieux époux. — Discorde dans la congrégation. — Le Buddha, mécontent, se retire.

La huitième année, le Seigneur resta, pendant la saison des pluies, dans le Parc aux Cerfs du Bhesakala-vana, près du Mont du Dauphin, [1] dans le pays des Bhargas. [2] Les 157
grandes vacances finies, il parcourut de nouveau le pays selon son habitude, en prêchant.

Parmi ses nouveaux convertis, se trouvaient aussi deux vieux époux, le père de Nakula et la mère de Nakula, d'une famille brahmanique. Tous les deux avaient été, dans des existences antérieures, des parents du Bodhisatva à un degré assez rapproché, et le souvenir de cette relation se réveilla chez eux dès qu'ils eurent revu le Buddha. Le Maître les récompensa de tout le bien qu'ils lui avaient fait en leur prêchant le Dharma et en les amenant sur la route du salut. Le lendemain, lorsque les deux vieillards eurent l'honneur de recevoir le Buddha comme leur hôte, ils lui adressèrent modestement la requête suivante : « Seigneur ! nous avons déjà été un couple heureux pendant tant d'existences ; jamais querelle ou discorde n'a troublé notre bonheur domestique. Nous vous supplions qu'en renaissant nous puissions être de nouveau unis dans la même affection. » Le Seigneur accepta leur prière et les déclara bénis parmi les enfants des hommes [1].

Sur l'invitation de trois bourgeois pieux de Kauçâmbî, qui avaient rencontré le Tathâgata à Vaiçâlî, il visita la première

1. Le Dauphin ou Crocodile (*çiçumâra*, *çinçumâra*), est le nom d'une constellation. D'après *Culla-V.*, V. 51 le Buddha partit de Vaiçâlî pour cet endroit. Chez les Septentrionaux les noms sont : mont Çiçumâra ; le Bois de Bhayaṃkara le Yaksha et Varga, forme fautive. *Tib. Leb.* p. 316.

1. Cette charmante légende semble être le pendant indien du conte grec de Philémon et Baucis. Nous l'avons empruntée à Bigandet.

ville et s'établit dans le jardin Goshita [2], où il passa avec 500 disciples la neuvième saison de retraite.

A Kauçâmbî, la propagande n'eut pas d'heureux résultats [3]. Attristé par les intrigues des docteurs hérétiques, Ânanda essaya d'amener le Seigneur à partir pour un autre pays, mais sans y réussir. Et ce qui fut encore plus triste que l'opposition secrète ou ouverte des adversaires, ce fut la discorde qui éclata parmi les membres de la congrégation elle-même. En voici l'occasion.

158 * Un des moines s'était rendu coupable d'une transgression, et, soutenu dans son entêtement par quelques frères, n'avait pas voulu reconnaître son tort. Ceux qui le croyaient coupable exigèrent de lui qu'il reconnût son tort, et sur son refus, l'excommunièrent. Or le frère qui avait été condamné par un parti, était un homme très savant, intelligent, modeste et de réputation intacte ; de sorte qu'il n'eut aucune peine à s'assurer l'appui moral de ceux d'entre les frères qui partageaient son opinion ; même chez les moines de Kauçâmbî appartenant à d'autres sectes il réussit à trouver l'appui qu'il souhaitait. Tous ceux qui avaient pris son parti allèrent trouver les autres, qui l'avaient excommunié, et déclarèrent que l'homme était innocent et que l'excommunication prononcée était par conséquent inique et de nulle valeur. Le parti adverse ne se laissa pas convaincre et la querelle devint de plus en plus violente.

Dès que le Maître eut été averti par un des moines de ce qui était arrivé, il réprimanda avec une sévérité convenable l'un et l'autre parti au sujet de la précipitation avec laquelle on avait agi et les exhorta à cesser ces lamentables disputes, afin qu'il n'y eût pas de schisme dans la congrégation. Tout cela fut peine perdue : la querelle prit chaque jour des pro-

2. Chez les Septentrionaux : jardin Goshavata.

3. D'après la tradition septentrionale (chez Schiefner, 269) le Tathâgata convertit le roi de Kauçâmbî, Udayana, et le fils du roi, Râshtrapâla, entra en religion.

portions plus grandes ; les deux partis vivaient sur pied de guerre et se provoquaient et s'injuriaient l'un l'autre par paroles et par gestes, de telle façon que les gens en furent scandalisés.

Une fois que le Seigneur répéta sa pressante exhortation à la concorde, un des frères eut même l'impudence de lui dire : « Seigneur et Maître de la Loi, tenez-vous coi, et abandonnez-vous à des méditations délicieuses sur la Loi que vous êtes parvenu à connaître; quant à nous, nous saurons bien trouver notre chemin, tout en continuant à nous quereller, à nous disputer et à nous chamailler. » Cette fois encore, le Buddha garda son équanimité ordinaire et essaya de calmer la foule en fermentation en lui faisant un long récit édifiant, mais cela aussi ne produisit aucun effet. Les sots se conduisirent comme des possédés, et le Maître, comprenant bien qu'il n'y avait pas moyen de les ramener à la raison, s'éloigna.

*Le lendemain, en faisant sa ronde habituelle pour mendier 159
sa nourriture, il comprit de plus en plus nettement qu'il vaut mieux marcher dans la solitude que vivre avec des sots. Revenu au couvent, il récita un cantique, dont la fin revient à peu près à ceci : « Heureux celui qui possède un ami fidèle et intelligent, car joint à celui-là il vaincra tous les obstacles. Mais, s'il ne peut trouver un ami de cette sorte, il vaut mieux que, semblable à un roi qui a perdu l'empire, il marche dans la solitude, pareil à un éléphant dans la forêt sauvage. Oui, il vaut mieux marcher seul que dans la société d'un sot. Que le sage marche sur son sentier solitaire, évitant le mal, et qu'il soit calme, comme l'éléphant dans la forêt sauvage [1]. » Puis le Seigneur quitta Kauçâmbî et s'en alla au village Bâlakaloṇakâra, où demeurait son disciple Bhṛgu. Bien reçu par celui-ci, il y resta pendant quelque temps,

1. Ce cantique respire la sagesse mondaine et la fierté d'âme de l'Indien païen. Il semble mal s'accorder avec l'équanimité imperturbable et la sérénité joyeuse du Buddha.

pour se rendre ensuite au Parc aux Cerfs de Prâcinavaṃça, où se trouvaient à ce moment Anuruddha, Nandika [2] et Kim-
160 bila *. Leurs prévenances envers lui et leur aimable concorde lui furent une douce consolation. Après les avoir fortifiés et confirmés dans la foi, il prit congé et partit pour Pârileyaka. Pendant que là, assis dans un bosquet, il faisait reporter sa pensée sur les scènes violentes à Kauçâmbî et sur les querelleurs, il vit un grand éléphant mâle, qui allait chercher de l'eau pour tout le troupeau, et qui, en récompense de ses services, était repoussé et rejeté par les autres. Le Buddha se dit qu'il en avait été de même pour lui : ses bienfaits à lui aussi avaient été récompensés par une ingratitude odieuse et une grossièreté inouïe. Et le grand éléphant, comme s'il reconnaissait un compagnon d'infortune, s'approcha amicalement et lui apporta de quoi manger et boire [1].

Après avoir passé ainsi dans le désert de Pârileyaka la 10e saison des pluies, il se rendit au couvent Jetavana près de Çrâvastî [2].

Sur ces entrefaites, les moines révoltés à Kauçâmbî s'étaient calmés par suite de l'attitude des croyants laïques, qui étaient furieux de la façon indigne dont on avait traité le Maître, et qui avaient cessé d'offrir des dons et des hommages aux querelleurs. Forcés par la nécessité, ces derniers résolurent d'aller voir le Seigneur à Çrâvastî et de mettre fin au différend. Arrivés au lieu de destination, les deux partis arrangèrent la dispute. Le moine coupable
161 avoua son tort * et la réconciliation eut lieu. Le Maître régla

2. Les six Çâkyas, mentionnés plus haut p. 118 sont : Bhadrika, Anuruddha, Ânanda, Bhṛgu, Kimbila et Devadatta. De même *Milindapañhâ*, p. 107. Donc, Nandika=Ânanda=Nanda.

1. Dans le *Dhammapada*, p. 106, l'éléphant prépare en outre un bain chaud pour le Seigneur, après avoir fait du feu en frottant sa trompe contre du bois.

2. Nous avons suivi ici *Mahâvagga*, 10, 5 ; *Dhammapada*, 107, donne un récit plus orné : à la demande d'Anâthapiṇḍika et de Viçâkhâ, Ânanda et 500 disciples viennent chercher le Tathâgata pour l'escorter à Çrâvastî. Cette façon de représenter les choses pourrait bien être la plus ancienne.

de quelle façon et avec quelles formalités l'excommunication serait levée et la paix de l'Église confirmée, et ainsi la concorde fut rétablie parmi les fidèles de la Loi.

---

27. — Parabole du Semeur. — Affaire du brahmane a Verañja. — Admission de Râhula dans l'ordre. — Visite a Mahânâman. — Châtiment de Suprabuddha.

Pendant toute la 11e année, le Seigneur établit sa demeure près de Râjagṛha, si l'on excepte un voyage qu'il fit au Mont du Midi [1]. Dans cette région agricole, où demeuraient beaucoup de brahmanes campagnards, le Tathâgata se plaisait à causer avec les gens qui étaient en train de travailler la terre. Il arriva qu'un jour le brahmane Bhâradvâja célébrait, lors de la moisson, une fête champêtre. Le Tathâgata qui avait commencé sa ronde de grand matin, le pot à aumônes à la main, se joignit à la foule, pour regarder, et quelques gens du peuple qui le connaissaient le saluèrent avec déférence. Cela ennuya Bhâradvâja, qui dit au Seigneur, d'un ton légèrement vexé : « Moine, je laboure et je sème, et de cette manière je me procure la nourriture dont j'ai besoin. Il me semble que tu ferais mieux, toi aussi, de labourer et de gagner ainsi ta vie ». — « Eh bien, » répondit le Buddha, « moi aussi, je laboure et je sème, et après avoir accompli cette tâche, je mange. » — Etonné, le brahmane reprit : « Tu dis que tu es aussi un agriculteur, mais où en sont les preuves ? Où sont les bœufs ? et la semence ? et la charrue ? » — Alors le Seigneur dit : « La pureté d'âme, voilà la semence que je sème, et les bonnes œuvres sont la pluie qui fait pousser la semence. La connaissance et la sagesse sont les deux parties de la charrue, la Loi en est le manche,

1. Ceci semble, du moins, résulter de *Mahâvagga*, 1, 53, en tenant compte de 8, 12.

et le zèle est le bœuf. Labourant ainsi, je détruis la mau-
162 vaise herbe de la concupiscence * et la moisson est le Nir-
vâṇa immortel. » — Le brahmane fut tellement frappé de cette parabole, qu'il se convertit à la doctrine du salut et prononça la confession de foi [1].

---

Dans la 12e année, le Tathâgata résida pendant quelque temps à Verañja, où il convertit un brahmane [2]. Vers cette époque, il y eut une famine dans le pays, de sorte que les moines furent réduits à mener une vie misérable. Le vénérable ancien, Maudgalyâyana le Grand prit même la résolution desespérée d'aller mendier sa nourriture dans le pays des Hyperboréens, mais le Maître l'en dissuada, et dès ce moment les moines ne furent plus inquiets au sujet de leur nourriture. Après un séjour de trois mois, le Buddha prit congé du Brahmane. Il reprit son voyage jusqu'à ce qu'il arriva de nouveau à Jetavana. Pendant la saison des pluies qui suivit, il s'établit à Câliyâ, et pendant la 14e, de nouveau à Jetavana [3]. Ce fut là que Râhula, qui jusque là n'avait été que novice, prononça ses vœux monastiques. La même année, le Maître se rendit à Kapilavastu, où il passa le temps de sa 15e retraite dans le jardin des Banians.

Pendant qu'il résidait là, il reçut la visite de son cousin Mahânâman, roi de Çâkyas et frère d'Anuruddha [4]. Désireux de se laisser instruire, il proposa au Tathâgata les quatre
163 questions qui suivent * : « 1. En quoi consiste l'accomplisse-

1. Les différentes rédactions de cette parabole s'écartent beaucoup entre elles ; voir Hardy, 214 ; Bigandet, I, 238 ; *Sutta-Nipâta* (chez Rhys Davids *Buddhism*, 134), *Saṃyutta-Nikâya*, 7, 2, 1.

2. *Sutta-Vibanga*, I, 1-3.

3. D'après les Bouddhistes septentrionaux, il passa le 12e temps de retraite dans le Jardin Oriental, près de Çrâvastî ; le 13e dans le Jetavana ; le 14e dans le bois de Çiṃçapâ. Le nom de Câliyâ (Câlikâ) ne se trouve que chez Bigandet.

4. Mahânâman est en même temps le nom d'un des Cinq, d'un des Bhadravargîyas.

ment des devoirs ? 2. Qu'entend-on par disposition pieuse ? 3. Qu'est-ce que le véritable renoncement ? 4. Quelle est la véritable science ? » — Le Seigneur répondit : « 1. L'accomplissement des devoirs consiste dans l'observance des 5 commandements : « tu ne tueras pas ; « tu ne voleras pas » ; « tu ne mentiras pas » ; « tu ne boiras pas de spiritueux » ; « tu ne forniqueras pas » ; 2. la disposition pieuse est l'attachement plein d'amour à tout ce qui concerne le Buddha et la Loi qu'il a proclamée ; 3. le véritable renoncement consiste dans l'abandon de tout ce qu'on possède pour des fins charitables et dans la distribution d'aumônes aux religieux ; 4. la véritable science consiste dans une connaissance parfaite de tout ce qui peut contribuer à augmenter la somme des bonnes œuvres et les mérites qui en découlent pour cette vie et la vie à venir. »

La conduite de Suprabuddha [1] formait un contraste parfait avec la docilité de Mahânâman. Son cœur était plein de rancune contre son gendre, parce que sa fille Yaçodharâ avait été abandonnée par lui, et depuis longtemps il avait cherché une occasion d'insulter le Buddha en public. Une fois qu'il était parvenu à savoir dans quel quartier de la ville le Tathâgata irait mendier sa nourriture, il s'enivra de spiritueux et se dirigea en cet état vers l'endroit où se trouvait son gendre. En faisant grand tapage, il se plaça au milieu de la rue et barra ainsi la route, mais le Tathâgata conserva son calme ordinaire, et, se tournant vers Ânanda, il dit : « Suprabuddha commet un péché grave ; c'est pourquoi, au bout d'une semaine, il sera englouti par la terre et descendra aux enfers. » Cette prédiction effrayante ne produisit aucune impression sur l'esprit endurci de Suprabuddha ; au contraire, il se mit à rire et dit : « J'aurai bien soin de ne pas quitter, pendant toute la semaine, les appartements supérieurs de mon châ-

1. Voir plus haut, p. 37. Chez Hardy, 134 (et aussi chez Schiefner, *Tib. Leb.* 234) il est le père de Mâyâ, donc le grand-père de Gautama ; chez le même, 152 et 339 il est le beau-père de Buddha.

164 teau ; alors la terre ne pourra pas m'engloutir. » * En effet, il prit toutes les précautions possibles, mais en vain. Au jour fixé, par une suite fatale de circonstances, il se trouva dans un appartement du rez-de-chaussée de son château : la terre s'ouvrit et le prince incrédule descendit dans l'abîme béant jusqu'au plus profond des enfers. Le Maître prit occasion de ce terrible châtiment pour exciter Mahânâman à chercher son salut dans le Buddha, la Loi et la Congrégation.

---

## 28. — Conversion d'un géant anthropophage.

De Kapilavastu, le Seigneur retourna à Çrâvastî où il passa une partie de la 16e année. Dans le courant de cette année, il visita aussi une localité nommée Âṭavî [1]. Dans la forêt, près de cette localité demeurait un géant malfaisant, anthropophage, à qui les habitants de la ville devaient livrer tous les ans un enfant pour sa nourriture. On en était venu là que tous les enfants étaient mangés, sauf celui du roi, mais le tour de celui-ci devait venir le lendemain. Le Buddha qui, chaque matin jetait sur le monde un regard de son œil qui voyait tout ce qui se passe, vit la tristesse où étaient plongés le roi d'Âṭavî et son fils, et immédiatement il se leva pour venir à leur secours. Arrivé au plus épais de la forêt, là où demeurait le géant, il fut d'abord accueilli avec grossièreté, mais l'amabilité [2] de son visage ne manqua pas de faire fondre le cœur du géant et d'adoucir son humeur. Extérieurement, cependant, le géant ne laissa pas voir ce qui se passait au fond de son âme, et dit : « J'ai posé des questions à plusieurs sages, pour qu'ils y répondissent ; lorsque je vis qu'ils ne pouvaient le faire, je mis leurs corps en pièces, et

1. En pâli : Âlavî. — Le nom signifie au fond : situé dans la forêt.

2. Le mot pour « ami » en sanscrit, *mitra*, est identique à *Mitra*, le soleil du matin. Les traits du Mitra védique ont été attribués à Vishṇu, dit aussi Buddha, l'aimable, aimant la justice (*dharma*).

je jetai les morceaux pantelants dans la rivière. * Eh bien, 165
Gautama, réponds à mes questions. Si ta science ne suffit pas, tu peux t'attendre au même sort que tes prédécesseurs. Comment un homme peut-il se retirer du courant des passions ? Comment peut-il traverser l'océan des existences et arriver à bon port ? Comment se délivrer soi-même d'influences mauvaises ? Comment se détacher de toute concupiscence ? » — Le Tathâgata répondit : « On peut se retirer du courant des passions par la foi aux trois joyaux : le Buddha, la Loi et l'Église ; on peut traverser l'océan des existences et arriver à bon port en s'efforçant de connaître les bonnes œuvres et par le mérite qu'on acquiert ainsi ; on se délivre des influences mauvaises par la pratique des bonnes œuvres ; on se détache de toute concupiscence par la connaissance des quatre chemins qui mènent à la sanctification. » Le géant fut tellement frappé de cette réponse, qu'il s'attacha au Buddha et acquit le premier degré de sanctification. Plus tard un couvent [1] s'éleva à l'endroit où le géant s'était converti.

Une autre tradition raconte d'une façon un peu différente l'histoire du géant. Voici ce que nous lisons [2] : Le roi d'Âṭavî était un amateur passionné de la chasse. Un jour qu'il poursuivait un cerf, il s'éloigna de sa suite et s'endormit, épuisé de fatigue, sous un arbre banian. Cet arbre était le séjour d'un esprit malfaisant, un Yaksha ou lutin, qui avait l'habitude de tuer tous ceux qui s'approchaient de l'arbre. Cette fois encore, le démon, nommé Alavaka, voulut, selon son habitude, tuer le chasseur, mais celui-ci sup-

1. Certainement le même que celui qui, d'après les récits des Bouddhistes du Nord, était situé sur les limites du Koçala et du Magadha, près du Village de la Forêt, où le Maître passa la 29e saison de retraite : voir Schiefner 315 suiv. D'après Bigandet, I, 246, il fut déjà habité dans la 16e année. Il est probable qu'il faut rattacher ceci au séjour du Buddha à Aṭavî, dans le sanctuaire Aggâlava (sanscrit *Agrâṭava*, « situé à la lisière de la forêt »), dont mention est faite *Cullavagga*, 6, 17. En effet, ce dernier ouvrage, 20, 1, et Bigandet, pass. cité, disent que le Seigneur se rendit de là à Râjagṛha.

2. Dans Hardy, *M. of B.* 261.

plia le démon de l'épargner, promettant solennellement qu'il lui sacrifierait chaque jour un homme et lui ferait apporter
166 un plat de riz. * Le monstre ne cacha pas qu'il n'avait pas grande confiance en une telle promesse, arrachée par la nécessité, et qu'il prévoyait que le roi, une fois revenu en sécurité, dans sa ville, oublierait à quoi il s'était engagé. Mais comme le roi certifiait solennellement que ses intentions étaient sérieuses, et déclarait que le démon aurait toute liberté d'aller l'enlever de son palais dès qu'il ne tiendrait plus sa parole, le monstre le laissa partir en paix. Le roi retourna dans sa ville et fit venir immédiatement le ministre afin de lui communiquer ce qui était arrivé. Le fidèle serviteur promit de faire de son mieux pour rémédier au mal autant que possible, et résolut de sacrifier d'abord les assassins condamnés à mort. Il promit de les gracier complètement s'ils consentaient à apporter à l'arbre banian qu'il leur désignait un plat de riz. Les assassins saisirent avec avidité ce qu'ils croyaient un moyen d'échapper à une mort certaine, mais furent tous tués près de l'arbre. La même proposition fut faite aux voleurs en prison, et acceptée par eux. Eux aussi périrent. Une fois les prisons vidées, on condamna sous de faux prétextes des personnes innocentes, et on les exposa à la même expérience. Cela aussi ne suffisant pas, on fit saisir de maison en maison les personnes plus âgées, et on les livra comme victimes au monstre. Par suite des plaintes des habitants, le ministre résolut enfin de sacrifier les enfants.

Douze années se passèrent de la sorte. Il n'y avait plus d'enfants dans la ville, les uns ayant été tués, les autres s'étant réfugiés avec leurs parents dans d'autres pays; il ne restait que le jeune fils du roi. Et le roi, plutôt que de se sacrifier soi-même, résolut de livrer son enfant unique.

Un jour, de grand matin, le Buddha, de son œil qui voit tout, s'aperçut que le petit prince, à cause de ses mérites dans des existences antérieures, était mûr pour le 3e degré de sanctification, et l'anthropohage pour le degré le plus

bas. Afin d'empêcher la catastrophe menaçante, il se rendit au séjour du monstre, situé à une distance de 30 lieues du Jetavana. A la question du portier Gardabha, ce qu'il venait faire là de si bonne heure, il répondit qu'il était venu pour séjourner pendant quelque temps dans la demeure du démon.
*Le portier lui déconseilla de donner suite à ce projet, son 167
maître étant très cruel et partit immédiatement pour les Monts Neigeux, afin d'apprendre à son maître, qui s'y trouvait, ce qui se passait [1]. Le Buddha, en attendant, se mit sur le trône.

Pendant ce temps, le fidèle serviteur fit rapport à son maître, qui devint furieux. Par hasard, à ce moment deux autres Yakshas, qui respectaient hautement le Buddha, et qui, après une vaine tentative de lui rendre leurs hommages à Jetavana, l'avaient vu assis sur le trône, vinrent voir Alavaka et lui racontèrent quel honneur lui était échu par le fait que le Buddha avait daigné prendre place chez lui. — « Qui est ce Buddha? » grogna Alavaka. — « Un être incomparablement plus puissant que vous-même », fut la réponse. Alors le démon devint tellement furieux qu'il lança des flammes et poussa un tel cri que tout Jambudvîpa en retentit [2]. Il souleva une violente tempête, venant de tous les points de l'horizon, afin de renverser le Buddha de son siège, et essaya tout ce qu'avait fait Mâra, l'esprit des ténèbres, mais avec peu de succès. Un seul moyen fut efficace : une invitation polie, adressée au Buddha de quitter le siège ; le monstre finit par comprendre que la violence ne servant à rien, la patience seule pouvait conduire au but.

Bien que l'âme d'Alavaka fût attendrie par l'amabilité du Tathâgata, il suivit cependant son habitude constante qui consistait à poser des questions aux sages qui s'approchaient

1. Il en résulte que ce maître est le chef des Yakshas, Kubera, le dieu de la richesse, qui trône dans le Nord.

2. L'hiver, la neige et la tempête sont étroitement apparentés en mythologie ; les noms même s'emploient l'un pour l'autre.

de sa demeure. S'ils étaient incapables de répondre, il les tuait. Il posa donc les questions habituelles au Tathâgata.
168 Celui-ci répondit sans peine * et la conséquence fut que le Yaksha se convertit et obtint le premier degré de sanctification. Lorsque les gens vinrent d'Aṭavî pour livrer le jeune fils du roi au Yaksha, celui-ci le donna au Maître, qui le bénit, et le rendit à ses conducteurs pleins de joie.

La ville, comme on pense bien, fut en fête. Plus tard, lorsque le prince fut parvenu à l'âge nubile, son père lui raconta qu'il devait la vie au Buddha et était par conséquent obligé de s'attacher au Seigneur. C'est ce que fit le prince, et il obtint par la suite le troisième degré de sanctification.

---

### 29.— Mort de Çrîmatî.— Zèle d'un brahmane. — Le tisserand infortuné. — Conversion du chasseur.

La 17e saison des pluies fut de nouveau passée dans le Bois de Bambous, près de Râjagṛha. Vers cette époque, une courtisane, qui brillait par son charme et ses talents, Çrîmatî, la sœur de Jîvaka, rendit de grands services à la congrégation. Journellement, les moines visitaient sa demeure et en revenaient après avoir reçu des dons magnifiques. Un des frères, dans un moment d'oubli, eut l'imprudence de la regarder et en devint éperdûment amoureux.

Un jour, la belle Çrîmatî devint souffrante, sans cependant diminuer en rien ses largesses. Quelque malade qu'elle fût, et bien qu'elle fût en négligé, elle voulait absolument recevoir les moines chez elle, dans sa chambre, afin de leur pouvoir rendre ses hommages. Parmi eux se trouva aussi un jour l'amoureux infortuné. Il vit de nouveau ses charmes, rendus encore plus attrayants par sa simple toilette de matin, faite
169 d'étoffe transparente, et son air languissant. * Il se sentit frappé mortellement au cœur par un trait du Dieu de

l'Amour, et revenu avec les frères au couvent, il refusa de prendre de la nourriture et évita toute société.

Peu de temps après, Çrîmatî mourut. Le Maître, désirant guérir le pauvre moine de sa faiblesse, se rendit, quatre jours après le décès de la courtisane, à la maison qu'elle avait habitée, et où se trouvait maintenant son cadavre, dans toute l'horreur de la décomposition. Alors le Buddha adressa la parole au roi Bimbisâra, présent lui aussi, à la demande du Maître : « Quel est cet objet qui gît là, immobile et raide? » — « C'est le corps de Çrîmatî, répondit le roi. » « Voilà, » continua le Maître, « quand elle était en vie, on payait une grande somme d'argent pour jouir d'elle pendant une seule nuit ; est-ce qu'il y aurait maintenant quelqu'un qui voudrait la prendre pour la moitié de cette somme? » — « Non », répondit le roi ; « personne dans mon royaume, n'offrirait la moindre somme pour ces restes, personne ne consentirait même à les porter à une petite distance, à moins d'y être forcé! » Alors le Seigneur s'adressa aux assistants et dit : « Voyez ici les restes de Çrîmatî, jadis si célèbre pour sa beauté. Qu'est-elle devenue, cette beauté, qui a su attirer et charmer tant d'hommes? Tout en ce monde est périssable. Tout est vain. » En entendant prêcher ces réflexions morales, quatre-vingt deux mille personnes obtinrent la connaissance des quatre vérités cardinales, et le moine amoureux fut complètement guéri [1].

A la fin de la saison de retraite, le Seigneur quitta le Bois de Bambous, afin de reprendre sa vie errante à travers le pays et arriva ainsi à Âṭavî. Pendant qu'il y demeurait et prêchait
sa doctrine au peuple, il arriva un jour * qu'un brahmane 170
pauvre, qui avait l'intention d'assister au sermon, apprit

1. Ce récit, choquant tant qu'on le considère comme historique, cesse de l'être dès qu'on l'étudie au point de vue de la mythologie. La courtisane, qui répand ses dons d'une façon si généreuse est une déesse-mère, et figure encore en cette qualité sur les bas-reliefs de Bharhut. Jîvaka et Çrîmatî peuvent être comparés à Apollon et Diane, Çiva et Durgâ.

qu'une de ses vaches venait de s'égarer loin du troupeau. Le brave homme fut fort affligé de ce contre-temps, mais il espérait qu'en cherchant avec diligence il pourrait retrouver la bête vagabonde avant l'heure de la prédication. Malgré tout son zèle, il fut presque midi avant qu'il eût retrouvé la vache perdue. Bien qu'affamé et brisé de fatigue, il ne s'en rendit pas moins à l'endroit où la communauté était assemblée, et heureusement le Tathâgata n'avait pas encore commencé, car, grâce à sa sagesse surnaturelle, il savait ce qui se passait dans l'âme du brahmane. Avec un calme inaltérable et à la stupéfaction de l'assemblée il avait attendu l'arrivée du brahmane et à peine avait-il vu le retardataire qu'il lui donna un signe de venir près de lui et ordonna à un de ses disciples de lui donner quelque chose à manger, afin qu'il pût apaiser sa faim avant de prendre de la nourriture spirituelle.

Après le sermon, quelques-uns des disciples se permirent des remarques plus ou moins inconvenantes sur l'obligeance du Maître à l'égard d'un homme qui n'appartenait même pas à leur secte, mais ils s'attirèrent par là une réprimande bien méritée. « Je connaissais l'excellente façon de penser de cet homme », dit le Seigneur ; « je savais combien il était affamé de justice, combien sa foi en moi est forte et profonde, de sorte qu'il ne compte plus la faim et la fatigue dès qu'il peut étancher sa soif et sa justice [1].

---

La 18e année, le Seigneur établit, pendant la saison des pluies, sa demeure à Câlikâ [2]. Dans cette ville demeurait un tisserand, qui, par un hasard malencontreux, fut cause de la mort de sa propre fille, très vertueuse. Fou de douleur, le malheureux père chercha sa consolation aux pieds du

1. Bigande, I, 248.
2. Selon la biographie tibétaine, il avait séjourné pendant la 18e et 19e année au Jetavana.

Buddha, et non en vain, car en entendant prêcher les quatre
vérités, il fut tellement frappé * qu'il renonça au monde et 171
se fit admettre dans la congrégation.

---

Le Seigneur passa la 19e saison de retraite au Bois de Bambous. De là il voyagea à travers le pays de Magadha, afin de prêcher et de propager sa doctrine. Un jour qu'il cheminait à travers une forêt, il vit un cerf, pris dans les lacs d'un chasseur. Rempli de pitié, il délivra le pauvre animal, et se mit ensuite sous un arbre, pour prendre du repos. Bientôt le chasseur arriva. Celui-ci fut fortement désappointé en voyant que sa proie lui était enlevée, et comme il ne vit personne dans le voisinage, sauf le Seigneur, revêtu de l'habit jaune des moines, il comprit que c'était là le coupable. Pour se venger il voulut tuer le moine d'un coup de flèche, et tendit son arc. Mais quoiqu'il fît, il ne réussit pas à lancer la flèche : ses mains étaient comme raidies et ses pieds cloués au sol. Le Seigneur était tellement plongé dans la méditation, qu'il ne voyait même pas ce qui se passait. Sur ces entrefaites, les fils du chasseur s'inquiétèrent de ce que leur père restait plus longtemps dehors que de coutume. Craignant qu'il ne lui fût arrivé malheur, ils sortirent bien armés, pour le chercher. Arrivés à l'endroit de l'accident, ils furent témoins de l'état lamentable où leur père était réduit, et croyant que le moine sous l'arbre avait ensorcelé le chasseur par des formules magiques, ils saisirent leurs armes, pour tuer le malfaiteur. Mais leurs mains leur refusèrent tout service, et ils se trouvaient là, roides, sans pouvoir ni bouger ni parler, se regardant d'un air stupéfait. Le Seigneur se réveilla enfin de sa méditation, et vit alors pour la première fois le chasseur et sa famille, debout devant lui, dans l'état que nous venons de décrire. Pris de pitié, il les rétablit en leur état ordinaire, et leur prêcha la vraie foi. Tous tombè-

rent à ses pieds, lui demandèrent pardon et devinrent des partisans ardents de la doctrine du salut.

---

172 * Ânanda est attaché définitivement a la personne du Maitre. Nouvelles ruses de Mâra. — Conversion d'Aṅgulimala. — Assassinat de Sundarî. — Rencontre avec un brahmane. — La fille d'Ânathapiṇḍika. — Le brahmane au nombril lumineux. — Arrêt dans le récit.

La 20e année, le Seigneur alla de nouveau à Çrâvastî, et y passa la saison des pluies dans le couvent de Jetavana. En avançant en âge, il sentait plus qu'autrefois le besoin d'un serviteur qui lui serait attaché à demeure : c'est pourquoi Ânanda fut désigné pour cet honneur.

Mâra, l'esprit des ténèbres, montra de nouveau, cette année, avec quel acharnement il poursuivait le Seigneur. Par suite de ses manœuvres, le peuple négligea de donner de la nourriture au Buddha mendiant. Quand il passait dans la rue, nul ne le remarquait, nul ne lui offrait de la nourriture. Mâra s'en réjouit et demanda au Buddha d'un ton mordant comment il se sentait au milieu des tourments de la faim ; mais le Seigneur répondit qu'une fois tombé dans un état d'évanouissement il pourrait y persister sans prendre de la nourriture [1].

La même année eut lieu la conversion d'un fameux bandit et assassin professionnel, nommé Aṅgulimâla qui était la terreur de tout le pays de Koçala. Le Buddha seul n'eut pas peur de lui et alla trouver le brigand redouté au fond de sa caverne. Outré de cette audace, le brutal criminel menaça de mort son hôte inattendu, mais le regard clair et aimable

1. Le soleil ne mange aucune portion, c'est-à-dire il ne parcourt, en apparence, aucune portion de son orbite. La rencontre avec Mâra a donc lieu lors du solstice (d'hiver). Nous savons que Gautama s'est déjà évanoui une fois à la fin de sa course, c'est-à-dire le 21 décembre.

et la patience du Seigneur ne manquèrent pas leur effet ordinaire. * Le cœur glacé du bandit se fondit et l'homme, 173
d'ordinaire si dur, se mit à écouter avec attention l'exhortation du Maître, se convertit et suivit le Seigneur comme un disciple docile. En très peu de temps il parcourut les degrés de sanctification et mourut peu après.

Comme les moines se demandaient un jour quel pouvait bien avoir été le sort de l'ancien bandit après son décès, le Buddha, en apprenant le sujet de leur conversation, parla ainsi : « Aṅgulimâla, moines, qui a trouvé sa fin peu après sa conversion, a atteint la délivrance [1] ; sa conversion [2] a été aussi rapide que complète. Jadis, il était cruel et inexorable, vu qu'il avait toujours vécu en mauvaise société, mais dès qu'il eut entendu ma parole et qu'il eut été admis dans la congrégation, il s'attacha à moi de tout son cœur et marcha dans la voie de la délivrance. Il a fait tout ce qu'il a pu pour détruire ses mauvaises œuvres antérieures et il a atteint ainsi rapidement le comble de la perfection [3]. »

Pendant le séjour du Seigneur à Jetavana, les hérésiarques essayèrent de nouveau de salir sa réputation. Dans cette vue, ils firent répandre par une femme de leur secte, une certaine Sundarî, le bruit qu'elle avait passé une nuit dans la chambre à coucher du Buddha. Après que le bruit calomnieux avait été répandu partout, ils achetèrent une bande d'ivrognes, qui devaient assassiner Sundarî. Ces gredins commirent en effet le crime * et jetèrent le cadavre dans la 174

1. C'est-à-dire ici : dissolution. Il s'est fondu comme la neige sous les rayons du soleil.

2. C'est-à-dire passage à un état différent, métamorphose.

3. Nous avons suivi la biographie birmane chez Bigandet, I, 254. Le récit chez Hardy, 249, s'en écarte beaucoup ; bien qu'il ait conservé quelques traits mythiques qui manquent dans l'autre rédaction, la tendance morale y est beaucoup plus visible, nous voulons dire la tendance à prouver qu'un homme qui devient moine commence une nouvelle vie morale. Le moine est *mort* au monde, n'a plus ni père, ni mère, ni parents, s'est délivré des liens de famille, est devenu membre d'une nouvelle société *spirituelle*.

broussaille près du couvent de Jetavana. Les hérésiarques furent les premiers à manifester leur indignation au sujet du crime commis et mirent tout sens dessus dessous pour parvenir à la découverte du cadavre de la femme assassinée. Lorsqu'il fut trouvé près du couvent, les hérétiques exigèrent qu'une sévère instruction judiciaire fût dirigée contre le Buddha. Heureusement, leur plan fut déjoué par l'imprudence des assassins, qui, réunis dans un cabaret et échauffés par les liqueurs fortes, se querellèrent entre eux et se reprochèrent mutuellement l'assassinat. Immédiatement, ils furent arrêtés par la police et conduits devant le tribunal royal. A la demande du roi s'ils étaient les meurtriers de Sundarî, les gredins avouèrent pleinement. Ils déclarèrent également qui étaient ceux qui les avaient payés pour commettre le crime. Le roi donna l'ordre de mettre à mort les assassins aussi bien que les instigateurs du crime. On les enterra vivants jusqu'à la hauteur du diaphragme, puis on les recouvrit de paille à laquelle on mit le feu, de sorte qu'ils périrent misérablement. — Le Maître raconta à cette occasion que l'accusation calomnieuse à laquelle il avait été exposé, avait été le châtiment d'une faute qu'il avait commise dans une existence antérieure : il s'était une fois grisé de liqueurs fortes et avait, dans cet état, insulté et calomnié un saint personnage [1].

---

Pendant un de ses voyages, le Seigneur convertit un brahmane, qui lui demanda : « Sage Maître ! qu'a fait le grand Brahma pour se rendre digne de la grande gloire qui rayonne autour de lui et de la béatitude insurpassable dont il jouit » ? — Le Seigneur répondit : « le grand Brahma a, durant plusieurs existences, distribué libéralement des aumônes aux
175 nécessiteux *, a sauvé maint homme de la misère et donné de

1. *Avadâna Kalpalatâ*, 50 ; *Udâna*, p. 43.

l'instruction aux ignorants. Ce sont ces actions vertueuses qui lui ont valu le rang prééminent qu'il occupe. »

---

Vers cette époque, Anâthapiṇḍika maria sa fille au fils d'un vieil ami dans le pays d'Aṅga. Comme le digne maître de corporation craignait que sa fille, dans cette terre étrangère, au milieu des hérétiques, ne devînt chancelante dans la foi du Seigneur, il eut soin de la faire accompagner d'un grand nombre de suivantes. Lorsque la fiancée fut arrivée à destination, après un long voyage, elle fut invitée par son beau-père à rendre visite, accompagnée de lui et de sa femme, aux docteurs de sa secte et à leur présenter ses hommages. Or, ces docteurs appartenaient à la secte des Moines Nus, dont l'apparence indécente et malpropre inspira un tel dégoût à la jeune femme, qu'elle refusa de les regarder, et plus encore de les saluer. Son beau-père en fut d'abord très irrité, mais elle resta inébranlable, et en présence de sa belle-mère et d'autres dames de la ville, elle sut si bien dépeindre les perfections du Seigneur et de ses disciples, que toutes sentirent naître le désir de voir Buddha.

Le Seigneur qui, dans l'heure matinale, de son œil qui voit tout, contemplait ce qui se passait dans Jambudvîpa, découvrit immédiatement ce qui se passait dans ce pays lointain. Immédiatement, il convoqua cinq cents de ses disciples et vola avec eux, à travers les airs, au parvis devant la demeure du beau-père de la jeune femme. Tous ceux qui étaient là présents contemplèrent avec ravissement le Buddha, tel qu'il se manifestait à leurs yeux. Il leur prêcha
ensuite la Loi *, et toute la famille se convertit, en même 176
temps que beaucoup d'autres personnes de la ville. Après y avoir laissé Anuruddha pour achever l'œuvre, le Maître retourna rapidement à Çrâvastî.

Une autre tradition [1] raconte ce qui suit au sujet de Sumâ-

1. Dans la biographie tibétaine, chez Schiefner, 283.

gadhâ, la fille d'Anâthapiṇḍika : elle avait été donnée en mariage à un bourgeois de la ville de Puṇḍravardhana, située à une distance de 90 lieues (à l'Est) de Çrâvastî. Elle sut obtenir de sa belle-mère, qui vénérait les Moines Nus, la permission d'inviter le Buddha à venir chez elle. Pleine de joie, Sumâgadhâ monta à l'étage supérieur de la maison, puis, le visage tourné du côté du Jetavana, elle fit un sacrifice de fleurs, en versant de l'eau d'une aiguière d'or et en prononçant les paroles : « Seigneur ! souvenez-vous de moi qui suis privée des trois Joyaux dans ce pays de barbares ! Veuillez paraître ici accompagné de la Congrégation. » Le sacrifice s'éleva dans l'air et retomba devant les pieds du Maître. Immédiatement, il ordonna à Ânanda de distribuer leurs marques [2] aux disciples versés dans la magie, et le lendemain matin ceux-ci volèrent à travers les airs vers l'endroit où Sumâgadhâ était assise avec son mari et ses beaux-parents. « Est-ce là ton maître, Sumâgadhâ ? ». — Elle répondit : « Celui qui est assis dans un char, lançant des éclairs et de la pluie, est Kauṇḍinya ; celui qui trône sur la montagne couronnée de fleurs est Kâçyapa le Grand ; celui sur le chariot attelé de lions, est Çâriputra ; celui qui chevauche un éléphant est Maudgalyâyana ; celui qui est assis sur le lotus d'or est Aniruddha ; celui sur un char tiré par le Garuḍa [3] est Pûrṇa, le fils de Maitrâyaṇî ; celui qui chevauche le nuage est Açvajit ; celui qui s'appuie contre un bosquet de palmiers est Upâli ; celui qui se repose sur un palais de *lapis lazuli* est Kâtyâyana ; celui qui est assis dans le char attelé de taureaux est Koshṭhila ; celui dans le char traîné par un cygne est Pilindavatsa ; ce promeneur dans la forêt est Çroṇakoṭi-
177 vimça ; celui qui paraît sous la forme d'un Cakravartin *,

2. Ces marques servent à des usages divers : tantôt ce sont des cartes ou signets, tantôt elles servent, à prédire l'avenir ou à effectuer des opérations magiques.

3. L'oiseau de Vishṇu, originairement l'éclair qui vole à travers les airs.

(tourneur de roue et lanceur de disque) est Râhula[1]. » A la fin, le Seigneur lui-même parut, répandant autour de lui un rayonnement et accompagné des anges de la lumière. La maison se transforma en cristal [2], et le Seigneur, après avoir conduit mainte personne dans le chemin du Dharma, retourna à Çrâvastî.

---

Vers cette époque, on faisait dans le pays grand bruit au sujet d'un certain brahmane, dont le nombril répandait de la lumière en forme d'une lune. Les hérétiques, dont il suivait la secte, le faisaient voir dans toutes les villes et villages comme une preuve vivante de leur propre pouvoir miraculeux. A la fin ses amis l'amenèrent au couvent de Jetavana. A peine avait-il paru dans la présence du Seigneur que la lumière de son nombril s'éteignit. Il partit assez vexé; et voilà, à peine avait-il franchi le seuil, que la lumière fut de nouveau visible. Le même phénomène se répéta jusqu'à trois fois, de sorte que le brahmane ne pouvait plus douter de la puissance supérieure du Buddha. Il crut attribuer cette supériorité à quelque formule magique, et pria par conséquent le Seigneur de lui communiquer cette formule. Mais le Seigneur déclara qu'il n'employait aucune formule. « Je ne possède qu'une seule force », dit-il ensuite, « celle que j'ai obtenue au pied de l'arbre de la Science (du Réveil), pendant les sept semaines que j'y ai passées. Sachez que votre lumière, qui a attiré l'attention de la foule, vous a été départie comme récompense du sacrifice d'un diadème en forme lunaire que vous avez jadis offert au Buddha. Cette récompense de votre bonne œuvre est cependant périssable ; écoutez donc ma doctrine, celle-là vous assurera une récompense éternelle. » Le Brahmane fut saisi et suivit le Seigneur.

1. Le dénombrement des héros est un épisode fréquent des antiques épopées, par exemple de l'Iliade et du Bhârata.

2. La glace brille sous les rayons du soleil.

178 * Après le détail des actes du Seigneur pendant la 20e année, le récit s'arrête pour une longue période : 24 ans, environ, se passent sans que les sources méridionales donnent un aperçu chronologique de la vie du Buddha, jusqu'à ce que le fil soit repris dans la dernière année de la vie du Seigneur. Néanmoins, on trouve mainte histoire qui doit se placer dans ces années vides, et d'autres encore dont on ne peut déterminer la chronologie même d'une façon approximative.

La tradition septentrionale comble cette lacune.

Nous ferons un choix parmi ces récits dispersés, et nous donnerons ceux qui nous semblent les plus intéressants.

---

## 31. — Devadatta et Ajâtaçatru.

Après que le Seigneur eut résidé pendant quelque temps à Anupiya, il se dirigea vers Kauçâmbî[1], et établit sa demeure dans le Jardin Goshita. C'est là que l'âme de Devadatta commença à s'éloigner du Seigneur et que la pensée s'éleva chez lui : « De qui me ferai-je un ami, afin d'obtenir des avantages et de la considération ? » — Immédiatement la pensée lui vint : « Le prince Ajâtaçatru est jeune et a un bel avenir ; faisons-en notre ami. » Immédiatement, il quitta sa chambre
179 à coucher *, prit son pot à aumônes et ses habits monastiques, et se dirigea vers Râjagṛha. Après avoir changé de figure, et pris celle d'un petit garçon, il se montra, orné d'une ceinture de serpents[1], sur les genoux du prince Ajâ-

1. D'après le récit du *Culla-Vagga*, 1, 2, (comp. *Dhammap.* 139 ss.) les événements qui suivent doivent se placer immédiatement après l'arrivée des Çâkyas, parmi lesquels Devadatta, à Anupiya; voir plus haut, p. 119. La suite montrera que toute perspective *historique* manque et que les années doivent se ramener à des jours. Détail à remarquer : le Tathâgata est déjà représenté comme « très âgé ».

1. Plus détaillé dans le *Dhammapada* : « avec quatre serpents aux pieds et

taçatru. Voyant que la peur, la stupéfaction, la terreur et l'effroi s'étaient emparées de l'âme du prince, Devadatta lui dit : « Avez-vous peur de moi, prince? » — « Oui, qui êtes-vous ? » — « Je suis Devadatta. » — « Si vous êtes le Maître Devadatta, montrez-vous donc sous votre propre forme. » — Alors Devadatta déposa la forme d'un petit garçon, et se tint debout, le pot à aumônes à la main, revêtu du manteau et de l'habit monastique, devant le fils du roi. Celui-ci, ébloui par la puissance magique de Devadatta, prit l'habitude d'aller lui rendre hommage matin et soir, avec une suite de 500 chars et eut soin de lui faire parvenir de la nourriture en abondance. Par suite de ces honneurs, Devadatta, orgueilleux des avantages et de la considération dont il jouissait, perdit la tête, et conçut le projet de diriger lui-même la congrégation. A peine avait-il conçu cette pensée, que son pouvoir magique disparut.

Le fait fut porté à la connaissance de Maudgalyâyana par l'ange Kakudha Kolyaputra, jadis serviteur de Maudgalyâyana, mais maintenant décédé. Après sa mort, il avait pris un autre corps, spirituel, qui présentait cette particularité qu'il avait l'aspect par exemple de deux ou trois morceaux de terre labourable, du riche pays de Magadha : il ne faisait du mal ni aux autres, ni à lui-même. Après avoir fait sa communication, Kakudha disparut de nouveau, et Maudgalyâyana
* apporta la nouvelle au Seigneur. — « Es-tu bien convaincu 180
que l'ange Kakudha a dit la vérité ? » demanda le Maître. — « Sans doute, » fut la réponse. — « Fais alors attention à mes paroles, Maudgalyâyana, fais attention à mes paroles : l'hypocrite ne tardera pas à se manifester lui-même. »

Après avoir demeuré pendant quelque temps à Kauçâmbî, le Seigneur partit pour le Bois de Bambous près de Râjagṛha. Bientôt les moines vinrent lui raconter quels honneurs le

aux mains, un autour du cou, un roulé au sommet de la tête, un à travers l'épaule. »

prince Ajâtaçatru rendait à Devadatta. — « Ne soyez pas jaloux des avantages et des honneurs dont jouit Devadatta, » dit le Buddha, « tant qu'il est honoré de cette façon, il peut bien s'attendre à des désavantages (ou à une diminution) dans l'avenir, mais non à un progrès dans la vertu véritable[1]. C'est pour sa propre ruine que Devadatta s'enorgueillit de ces avantages et de cette considération. Comme le bananier et le bambou portent des fruits pour leur propre perte et que la mule a des petits pour son propre malheur, de même la considération croissante dont jouit Devadatta ne fera que précipiter plus rapidement sa ruine. »

Une fois, le Seigneur était assis au milieu d'une foule nombreuse, et proclamait la Loi. Devadatta se leva de son siège, mit son vêtement de dessus sur une épaule, [2] joignit ses mains en signe de respect et dit : « Seigneur ! vous êtes déjà vieux et très âgé. Abandonnez-vous donc tranquillement à la méditation délicieuse de la Loi que vous avez trouvée et confiez la congrégation à ma garde : j'en aurai soin. » Le Seigneur refusa jusqu'à trois fois : « Je ne confierais même pas la congrégation à Çâriputra et à Maudgalyâyana, Devadatta ! et encore moins à toi qui es si nul et de nulle valeur[3].
181 * — Devadatta, furieux et froissé de ce que le Seigneur l'avait humilié en réunion plénière, et avait couvert d'éloges Çâriputra et Maudgalyâyana, s'éloigna avec un salut respectueux. Ce fut là le premier grief (ou le premier attentat) de Devadatta contre le Seigneur.

Sur ce, le Buddha adressa la parole à ses disciples : « Moines ! que la congrégation annonce ouvertement à Râjagṛha que le caractère de Devadatta est devenu autre qu'il n'était et que tout ce qu'il fait et dit ne doit pas être imputé au Buddha, à la Loi et à l'Église, mais uniquement à lui-

1. Comp. *Aṅguttara Nikâya*, II, 73, *Saṁyukta-Nikâya*, p. 154.
2. Signe de politesse quand on adresse la parole à quelqu'un.
3. Le mot *khelâpaka*, comme forme magadhique du sanscrit *kheṭâtmaka*, peut signifier « semblable à un crachat » c'est-à-dire « de nulle valeur ».

même. » On chargea Çâriputra de l'exécution de cet ordre. Il fit cependant quelques objections, vu qu'il avait autrefois lui-même célébré Devadatta comme possédant des pouvoirs miraculeux ; mais le Maître dit : « autrefois, tu pouvais faire cela à bon droit, puisque c'était alors vrai ce que tu disais, maintenant il en est autrement. » Convaincu par ces paroles, le vénérable Çâriputra, avec l'assentiment de l'assemblée et suivi d'une foule de moines, se rendit à la ville et y fit la proclamation. A cette occasion, les incrédules, mal intentionnés et insensés parmi les habitants de la ville, dirent : « ces moines sont envieux de l'honneur et de la considération dont jouit Devadatta ; » mais les croyants, bien intentionnés et sensés soutinrent : « ce ne sera pas sans cause que le Seigneur fait dénoncer Devadatta dans la ville. »

Le misérable vint alors trouver le prince Ajâtaçatru et lui parla ainsi : « autrefois, prince, la vie humaine était longue, mais maintenant elle est courte. Vous avez donc bien des chances de mourir héritier présomptif. Et bien, tuez votre père et faites vous couronner roi ; je tuerai le Seigneur, et je deviendrai Buddha. » Le prince, convaincu que Devadatta, qui était si sage, savait ce qui en était, suspendit un poignard à sa ceinture, au dessus de sa cuisse, et se mit à errer, nuit et jour, d'un air mystérieux et craintif, dans les chambres intérieures du palais. Sa singulière attitude finit par être
remarquée * des fonctionnaires de service à la cour, qui lui 182
demandèrent : « Que voulez-vous donc faire, prince ? » — « Tuer mon père. » — « Qui vous a mis cela en tête ? » — « Maître Devadatta. » — Alors quelques uns des fonctionnaires furent d'avis que le prince et Devadatta et tous les autres moines devaient être mis à mort ; d'autres jugèrent que les moines ne devaient pas être punis, vu qu'ils n'étaient pas coupables ; le prince seul et son instigateur méritaient la mort. D'autres furent d'avis qu'on ne devait tuer personne, mais raconter la chose au roi, pour agir ensuite comme il ordonnerait.

Les fonctionnaires de la cour allèrent, avec le prince, trouver le roi Bimbisâra, et firent rapport sur ce qui venait de se passer, et aussi sur la différence d'opinions entre eux. « Et que feront le Buddha, la Loi et la Congrégation ? » demanda le roi. — On répondit que le Buddha avait déjà fait proclamer d'avance dans la ville que Devadatta avait changé de caractère. Alors le roi destitua les fonctionnaires qui avaient opiné que non seulement le prince et Devadatta mais tous les moines devaient être mis à mort ; il fit reculer en grade ceux qui avaient voulu épargner les moines, et donna de l'avancement au reste. — Ensuite le roi adressa la parole à son fils : « Pourquoi me veux tu tuer, prince? » — « Parce que, fut la réponse, je désire régner moi-même, Sire. » — « Si c'est là le cas, règne alors dès ce moment ! » et en disant ces paroles, Bimbisâra transféra la dignité royale à son fils.

Bientôt Devadatta vint trouver le prince Ajâtaçatru et lui dit : « veuillez, ô roi, donner ordre à quelques personnes d'ôter la vie à l'ascète Gautama. » Un ordre en ce sens fut donné, et alors le traître alla voir un de ceux qui étaient chargés de l'assassinat et lui donna les indications suivantes :
183 « Allez, mon cher monsieur, *à tel ou tel endroit où se promène l'ascète Gautama ; ôtez-lui la vie et revenez ensuite par le chemin que je vous indique. » Après avoir montré ce chemin à l'homme, il y fit placer en secret deux hommes, qui devaient tuer l'assassin, au moment où il reviendrait. Ensuite, il prit des mesures pour faire égorger ces deux par quatre autres; pour tuer ces quatre, il en plaça huit autres, et pour ôter la vie à ceux-ci, seize hommes.

Sur ces entrefaites, le premier s'était armé de son épée et de son bouclier, et avait pris son arc et ses flèches, pour aller trouver le Buddha. En voyant le Tathâgata, il perdit courage et son corps fut subitement paralysé par la terreur. Le Seigneur, à qui son attitude n'avait pas échappé, s'écria : « viens ici, mon cher, ne crains rien. » Immédiatement, l'homme rejeta son arme meurtrière, s'approcha du Seigneur:

et s'agenouilla humblement devant ses pieds, en s'écriant : « Comme un fou, comme un misérable, je nourrissais un mauvais projet, puisque je venais ici pour comettre un assassinat. Acceptez, Seigneur, l'aveu de mon repentir et l'assurance que je m'observerai dans la suite ! » Comme le Tathâgata voyait que l'homme était animé d'un repentir sincère et avait convenablement confessé son péché, il accepta son aveu et l'instruisit, par un discours approprié, sur la bienfaisance, la moralité, le sacrifice, sur la culpabilité, la nullité, la misère des concupiscences charnelles, sur l'excellence du renoncement au monde. Ensuite, il lui parla des quatre vérités : la souffrance ; l'origine ; la suppression ; le chemin qui y conduit. Par suite, les yeux de cet homme s'ouvrirent à la lumière de la Loi ; il comprit que tout ce qui naît est destiné à périr tôt ou tard, de sorte qu'il prononça joyeusement et de tout cœur la confession de foi du laïque. Ensuite il partit, en prenant soin, conformément au conseil du Buddha, de prendre un autre chemin que celui qui avait été indiqué par Devadatta.

Les deux individus qui attendaient le premier assassin envoyé, s'impatientèrent lorsqu'il se fit si longtemps attendre, s'avancèrent sur la route et virent le Tathâgata assis
au pied d'un arbre. Ils s'avancèrent poliment vers lui * et 184
eurent le bonheur d'être tellement frappés par un discours approprié qu'il leur tint, qu'eux aussi ils se convertirent et prononcèrent la confession de foi du laïque. Eux aussi, sur le conseil du Seigneur, revinrent par un autre chemin que celui qui leur avait été prescrit. Le même cas se répéta pour les quatre, pour les huit, et enfin pour les seize personnes.

Le premier assassin était revenu chez Devadatta, pour lui déclarer que la puissance miraculeuse du Seigneur l'avait empêché de réussir dans son entreprise. — « Eh bien, » reprit Devadatta, « dans ce cas j'ôterai moi-même la vie à l'ascète Gautama. » — Sachant que le Tathâgata se promenait à ce moment sous les ombrages du Pic du Vautour, il en fit

l'ascension et lança une grande pierre contre l'objet de sa haine. La pierre se heurta contre deux roches dont les pointes se rencontraient et frappa ainsi le pied du Seigneur, de sorte que le sang en sortit. Le blessé regarda en haut et cria : « Tu as fait grand mal, traître, en faisant couler le sang du Tathâgata ! » Puis, adressant la parole aux moines, il dit : « Ceci est le premier acte immédiatement punissable [1], dont Devadatta s'est rendu coupable : il a fait couler le sang du Tathâgata. »

A peine les moines avaient-ils appris que Devadatta avait touché le Seigneur, qu'ils se réunirent autour de l'endroit où le Maître se trouvait, et se mirent à pousser des cris et à faire des lectures à haute voix, afin de le préserver d'un malheur [2]. En entendant ce bruit, le Tathâgata demanda à Ânanda ce que tout cela signifiait. Renseigné à cet égard, il tranquillisa les moines. « Il est impossible, » leur dit-il, « que
185 le Tathâgata * perde la vie par l'effort d'un autre (ou : par l'attentat d'un ennemi) ; les Tathâgatas s'éteignent d'eux-mêmes (soi-disant : arrivent au parfait Nirvâṇa). Retournez, moines, chacun à votre place : les Tathâgatas n'ont pas besoin de protection. »

Vers ce temps, il y avait à Rajagṛha un éléphant, nommé Nâlâgiri, qui était méchant et tuait tous ceux qu'il rencontrait [1]. Par de belles promesses, Devadatta sut amener les chefs des écuries à lâcher la bête féroce au moment où

1. Dans l'original *ânantarika*, *ânantariya*. Il y a 5 *ânantarikas*, « actes » ou « péchés mortels ».

2. Allusion à l'usage superstitieux de faire grand bruit et de murmurer des conjurations pour chasser le démon qui est censé causer les éclipses. — Le mythe du sang qui coule se rattache, s'il n'en sort pas, au fait qu'un des termes habituels pour « éclipse » est *uparâga*, et pour « éclipsé » *upa-rakta*, proprement « teinté » « teint en rouge ; » *rakta* signifie « sang. »

1. Hardy, *M. of B.* 321, lit Mâlâgiri, mais c'est probablement une faute d'impression, car la page précédente porte Nâlâgiri. Chez le même, p. 244, l'éléphant de Pradyota se nomme aussi Nâlâgiri, mais d'autres sources l'appellent Bhadravatikâ ; voir plus haut, p. 131.

« l'ascète Gautama » passerait dans la rue. En effet, un jour que le Seigneur, avec une grande suite, s'avançait dans la rue pour mendier sa nourriture, Nâlâgiri fut lâché. La trompe levée, agitant sa queue, l'animal s'élança sur le Tathâgata, de sorte que les moines furent frappés de frayeur, malgré les assurances du Tathâgata, qui ne perdit pas un seul moment son calme [2]. Les citadins qui, des appartements supérieurs et des toits des maisons, étaient témoins de ce spectacle, étaient d'opinions diverses; les incrédules, mal intentionnés et insensés disaient : « malheur! le Grand Moine sera tué par l'éléphant! » mais les croyants, bien intentionnés et sensés s'écriaient : « malheur! un éléphant heurtera l'autre [*]. Alors le Seigneur frappa l'éléphant par son amabi- 186
lité, de sorte que l'animal, la trompe abaissée, s'approcha du Tathâgata. Celui-ci lui parla en vers, avec ce résultat que Nâlâgiri, avec sa trompe, enleva la poussière des pieds du Seigneur, la répandit sur sa propre tête et se retira en marchant à reculons, tant que le Seigneur fut en vue. Ensuite, il se rendit à son écurie, où il réoccupa tranquillement sa place habituelle [1].

Après ces événements, Devadatta alla voir Kokâlika, Kaṭamoraka-Tishyaka, le fils de Khaṇḍadevî, et Samudradatta [2] et leur fit la proposition de s'entendre pour faire naître

2. *Dhammapada*, 144, il est dit qu'Ânanda exposa sa propre vie pour sauver celle du Maître; un récit analogue chez Hardy, pass. cité. Le dernier raconte aussi que le Buddha sauva une femme, qui était sur le point d'être tuée par l'éléphant. Ce dernier récit a l'air assez apocryphe; une telle intervention, en effet, eût été une *action ;* or, c'est une règle fixe que les Buddhas ne peuvent pas agir. Car des actions supposent une passion, un élan, et le Buddha parfait est, pour nous servir de l'expression indienne, *kûṭastha*, élevé au-dessus du fourmillement terrestre; il ne fait que laisser briller sa lumière et suivre le chemin inaltérable de tous les Buddhas, lui, le Tathâgata. Une fois l'état de Buddha atteint, il n'y a plus d'actions.

1. Chez Hardy, pass. cité, l'éléphant se convertit, récite les cinq commandements et eût atteint le premier degré de sanctification s'il n'eût été une bête.

2. Chez les Bouddhistes du Nord (Schiefner 266) on les trouve mentionnés comme *cinq* Çâkyas : Kokalika, Katamoraga, Tishya, Khaṇḍadravya et Sâga-

des discordes dans la congrégation de l' « ascète Gautama » et de préparer un schisme dans l'association. Kokâlika donna à entendre qu'il ne comprenait pas comment on pourrait y arriver, vu le pouvoir miraculeux de Gautama. — « Eh bien », dit Devadatta, nous irons le trouver, et nous lui proposerons l'adoption de cinq articles ; de cette façon : « Seigneur, dans plusieurs circonstances vous avez recommandé la sobriété, le contentement, la limitation des désirs, la continence, la confiance, la piété et le zèle infatigable. Afin de fortifier ces vertus, il serait bon de décréter que les religieux doivent vivre leur vie durant dans le désert et que celui qui prendra sa demeure dans un village sera exclu ; en outre, qu'ils doivent vivre, leur vie durant, de nourriture mendiée et que celui qui acceptera une invitation à dîner sera exclu ; qu'ils doivent se vêtir, leur vie durant, de haillons ramassés, sous peine d'exclusion ; qu'ils doivent passer, leur vie durant, la nuit au pied d'un arbre, et ne pas dormir sous un toit, sous la même peine ; enfin, qu'ils ne doivent jamais manger de la viande ni du poisson, sous la même peine. » L'ascète Gautama refusera d'accepter ces articles, et c'est par ce moyen que nous tromperons ensuite le peuple. »

Devadatta se rendit ensuite, avec ses partisans, chez le
187 Tathâgata *, et présenta sa quintuple requête. Comme il s'y était attendu, la réponse fut un refus. « Cela est inadmissible » ; dit le Seigneur ; « que tout homme qui voudra, aille vivre comme ermite dans le désert, et de même que tout homme, s'il l'aime mieux, s'établisse dans un village ; que tout homme vive d'aumônes ou accepte une invitation à dîner, à volonté ; que tout homme ait également la liberté de se vêtir de haillons ou d'habits bourgeois [1]. Je veux bien

radatta ; ce dernier est le même que Samudradatta ; *sâgara* et *samudra* ont le même sens, à savoir : « océan ». Ils sont dits Çâkyas, exactement comme les partisans de Devadatta sont souvent dits « fils de Çâkya ».

1. D'après l'explication reçue on entend par là des vêtements reçus en don de laïques.

permettre qu'un moine passe ses nuits, pendant huit mois de l'année [2], au pied d'un arbre. La viande et le poisson doivent être purs à trois égards, de sorte qu'on n'en voie, n'en entende ou n'en soupçonne aucun mal [3] ».

Devadatta se leva, heureux du bon succès de sa ruse, et partit, après un salut poli; puis il entra dans la ville avec les siens et s'efforça de duper le peuple au moyen des cinq articles. Tous ceux d'entre les citadins qui étaient incrédules, malintentionnés et insensés, dirent : « Les fils de Çâkya (partisans de Devadatta) vivent dans la continence et les privations, mais l'ascète Gautama est un goinfre et ne songe qu'à la bonne chère. » Au contraire, les croyants, bien intentionnés et sensés furent indignés des manœuvres audacieuses de Devadatta. Lorsque le Buddha eut appris de quelques moines comment on parlait de ces efforts odieux pour amener un schisme, il demanda à Devadatta [4] : « Est-ce vrai, Devadatta, que tu veux amener un schisme dans la congrégation? » Après une réponse affirmative, le Seigneur poursuivit : « Abandonne ce dessein, Devadatta! celui qui rompt la concorde de la congrégation, brûlera pendant un *kalpa* [5] en Enfer, mais celui qui rétablira de nouveau la concorde troublée, jouira, en récompense, pendant un temps tout aussi long, de la béatitude céleste. C'est pourquoi je dis : abandonne ce dessein. »

Peu de temps après, Ânanda entra de très bonne heure 188
dans la ville, pour y mendier. Devadatta le vit et alla le trouver pour lui dire que ce jour-même, il célébrerait le

2. Non, par conséquent, pendant la saison de retraite, qu'il faut passer au couvent.

3. Il n'est pas sûr que notre traduction rende l'intention avec une parfaite exactitude; le texte porte seulement : « la viande et le poisson (sont) purs ; non vus, non entendus, non soupçonnés (ou : suspectés) ».

4. Celui-ci se retrouve donc subitement en présence du Tathâgata.

5. C'est-à-dire une période plus ou moins longue, qui s'étend entre deux créations du monde. Chaque jour, chaque année, chaque siècle, etc., on peut dire que le monde visible est créé de nouveau par le dieu du Soleil.

sabbat séparément du Seigneur et qu'il y accomplirait les cérémonies ecclésiastiques. Immédiatement après son retour, Ānanda rendit compte de cette rencontre, qui prouvait que Devadatta avait l'intention d'effectuer ce jour-même son schisme.

En effet, le jour du sabbat, Devadatta se leva de son siège et se rendit à Gayâçîrsha, accompagné de ses partisans et de cinq cents fils de Vṛji, originaires de Vaiçâlî, qui, nouveaux-venus et inexpérimentés, avaient été amenés par lui à sa doctrine. Dès que le Seigneur eut été averti de ce qui se passait par Çâriputra et Maudgalyâyana, il dit : « Tu as certainement pitié de ces jeunes moines, Çâriputra? Va donc avec Maudgalyâyana, avant qu'ils ne soient entraînés dans le malheur. » Les deux chefs obéirent à cet ordre, et se dirigèrent vers Gayâçîrsha. A ce moment un des moines, placé non loin du Maître, se mit à pleurer, et à la demande pourquoi il pleurait, il répondit : « Parce que même les deux principaux disciples du Seigneur sont passés du côté de Devadatta et préfèrent la Loi de celui-ci. » Mais le Buddha le tranquillisa, « car, » disait-il, « il est impossible que ces deux disciples acceptent la Loi de Devadatta ; au contraire, ils sont partis pour faire connaître aux moines la meilleure lumière ».

Lorsque Devadatta, qui s'était déjà assis sur la montagne pour proclamer sa Loi, vit venir dans le lointain Çâriputra et Maudgalyâyana, il s'écria : « Voyez, moines, combien ma Loi est bonne, puisque les premiers d'entre les disciples de l'ascète Gautama viennent me voir et préfèrent ma Loi ! » Il est vrai que Kokâlika fit entendre ses avertissements : « Ne te fie pas à ces deux-là, mon cher Devadatta ; ils ont
189 de mauvais desseins » ; * mais Devadatta ne voulut rien entendre, accueillit les nouveaux arrivés et voulut même abandonner la moitié de son siège à Çâriputra, mais celui-ci déclina cet honneur et s'assit avec son compagnon à une distance respectueuse.

Après que Devadatta, jusqu'à une heure avancée de la nuit, eut édifié et réconforté ses auditeurs d'un sermon, il demanda à Çâriputra de prêcher à sa place. « L'assemblée, mon cher Çâriputra, est encore éveillée et attentive, » dit-il, « fais briller devant elle la lumière de la vérité ; quant à moi, j'ai mal au dos ; c'est pourquoi je désire m'étendre tout au long. » Çâriputra obéit immédiatement à cette demande ; Devadatta, lui, s'enveloppa dans son manteau, se coucha sur son côté droit, et, épuisé de fatigue, il tomba bientôt dans un profond sommeil. Alors Çâriputra et Maudgalyâyana, doués d'un pouvoir miraculeux dans l'action et dans la parole, levèrent leurs voix pour avertir, de sorte que, chez tous les moines, les yeux s'ouvrirent pour la Loi et que chez tous la conviction se forma que tout ce qui naît doit aussi un jour périr (littéralement : être supprimé). Alors Çâriputra cria aux moines : « Venez, allons voir le Seigneur ! que celui qui aime la Loi du Seigneur, me suive ! » et, sur ces paroles, les 500 moines se rendirent au Bois de Bambous. A ce moment, Kokâlika crut devoir réveiller Devadatta endormi : « Réveille-toi, mon cher Devadatta ! Çâriputra et Maudgalyâyana ont emmené tes moines. Ne t'avais-je pas dit qu'il ne fallait pas se fier à eux, qu'ils avaient de mauvaises intentions ? » Au même moment, le sang chaud sortit de la bouche de Devadatta.

* Sur ces entrefaites, Çâriputra et Maudgalyâyana, avec 190
les Cinq Cents, avaient rejoint le Tathâgata, afin de lui faire un rapport sur ce qui venait d'arriver. Le Seigneur profita de l'occasion pour raconter la fable que voici :

« Autrefois, moines, il y avait dans une forêt un grand étang, où des éléphants avaient l'habitude de venir prendre leurs ébats. Avec leurs trompes, ils arrachaient du sol des tiges de lotus, après les avoir bien lavées et purifiées de la boue qui y était attachée. Cela leur constituait une nourriture agréable, et ils n'en ressentaient aucune mauvaise conséquence. Mais il y avait de très jeunes éléphants qui vou-

laient imiter les anciens, et qui, comme eux, arrachaient avec leur trompe les tiges de lotus et les mangeaient, mais sans les avoir préalablement lavées et les avoir purifiées de la boue qui y était attachée; la conséquence était, qu'ils mouraient ou devenaient très malades. De la même façon, moines, Devadatta, qui veut m'imiter, périra misérablement [1] ».

Le Maître fit suivre cette fable d'une digression sur les qualités que doit posséder un bon messager, signala Çâriputra comme un exemple à imiter, et s'étendit enfin sur la conduite digne de damnation de Devadatta, qui s'était ainsi attiré une punition infernale qui durerait un *kalpa*. Par son gain aussi bien que par sa perte; par sa splendeur aussi bien que par le contraire; par sa considération aussi bien que par le contraire; par sa disposition mauvaise aussi bien que par son amitié avec les mauvais, Devadatta s'était attiré cette punition.

Une autre tradition [2] raconte qu'après s'être réveillé pendant cette nuit fatale, Devadatta fut tellement bouleversé par ce qui venait de se passer, qu'il resta malade pendant neuf mois et prit alors la résolution d'aller trouver le
191 Tathâgata, * afin d'implorer son pardon. A cause de sa faiblesse, il fut transporté par ses disciples en litière jusqu'à Jetavana, où le Buddha se trouvait alors. Averti de la venue du malade, le Seigneur déclara que Devadatta ne pourrait pas le voir. « Ses péchés sont si énormes », ajouta-t-il, « que dix, cent, mille Buddhas ne seraient pas capables de le sauver. » Le désir qu'avait Devadatta de voir le Seigneur, était si fort, qu'il sauta en bas de la litière, mais à peine avait-il mis les pieds sur le sol, que des flammes s'élevèrent du fond de l'Enfer et entourèrent son corps, d'abord ses pieds, puis ses reins, enfin ses épaules. Saisi d'une frayeur mortelle, il cria au secours et récita un hymne en l'honneur

1. La catastrophe avait déjà eu lieu au moment où le Buddha parlait ainsi.
2. Hardy, *M. of B.* 328.

du Buddha, par lequel il s'assura l'appui des Trois Joyaux. Cela l'aiderait plus tard, mais pour le moment il descendit en Enfer, et reçut un corps embrasé, d'une grandeur de 1,600 milles [1].

---

Au moment où Devadatta reçut sa terrible punition, Ajâtaçatru était roi du Magadha. Poussé par Devadatta, il avait pris la résolution de faire mourir de faim son père Bimbisâra, bien que celui-ci lui eût déjà cédé le gouvernement [2]. Toute nourriture fut donc refusée au vieux roi, et personne ne fut admis en sa présence, sauf sa femme Vaidehî, la mère d'Ajâtaçatru. Toutes les fois qu'elle visitait le roi, sa fidèle épouse lui apportait du riz. Mais le fait fut bientôt découvert, et l'on défendit à la reine de continuer. Elle réussit cependant à cacher un peu de nourriture dans ses cheveux, et l'apporta ainsi au malheureux vieillard. Cela aussi fut découvert. Alors elle eut recours à d'autres ruses pour prolonger la vie de son mari ; entre autres elle se fit frotter le corps de matières grasses, de sorte que le roi put recueillir de la nourriture en léchant sa peau. Mais toutes ses ruses furent
à la fin découvertes, * de sorte qu'on finit par lui refuser l'en- 192
trée de la prison.

Bien que Bimbisâra à la fin ne reçut plus aucune nourriture, il restait toujours en vie, et lorsque son fils demanda comment c'était possible, on lui répondit que son père se promenait sans manger et que son corps répandait de la lumière, parce qu'il avait atteint le premier degré de sanctification. Alors le fils donna l'ordre de brûler les plantes des pieds de son père avec un fer rouge, et de les frotter ensuite d'huile et de sel, de sorte qu'il ne pût plus se promener. Le

1. On ne tient pas compte des zéros en mythologie; la lune a 16 *kalâs*.

2. Ce récit des souffrances de Bimbisâra est pris dans Hardy, *M. of B.* 317.

barbier [1], chargé de l'exécution de cet ordre cruel, eut pitié du vieillard, et ne cessa de pleurer en accomplissant son œuvre. Par suite de cette opération Bimbisâra mourut, mais renaquit dans le monde des souverains des quatre points cardinaux, sous le nom de Janavṛshabha [2].

Le jour même de la mort de son père, Ajâtaçatru reçut la nouvelle qu'un fils lui était né. Il sentit naître dans son âme des sentiments plus tendres, et donna l'ordre que son père fût épargné : mais c'était trop tard : un second message apporta la nouvelle de la mort du vieux roi. Le fils dénaturé commença à se repentir, et son remords augmenta, lorsque sa mère lui eut raconté combien son père l'avait aimé, car un jour, lorsque Ajâtaçatru n'était encore qu'un enfant, et qu'il avait un ulcère au doigt, Bimbisâra avait sucé le virus et sauvé ainsi la vie du prince.

Le repentir et le remords qui s'emparèrent alors d'Ajâtaçatru ne lui laissèrent de repos, ni le jour ni la nuit. Sur le conseil de ses courtisans, il eut recours aux six hérésiarques,
193 Pûraṇa Kâçyapa et les autres [3]. * Chez aucun d'eux il ne trouva ce dont son âme avait besoin, jusqu'à ce que Jîvaka lui eut conseillé d'aller voir le Buddha, qui séjournait justement à ce moment près de Râjagṛha dans le bosquet aux Manguiers — un don de Jîvaka lui-même [1]. Plein de joie, le

1. C'est-à-dire Râhu. Bimbisâra et Devadatta sont essentiellement uns; ils ne diffèrent que par les rôles qu'ils jouent.

2. Pâli : Janavasabha. Dans la tradition septentrionale : Jinarshabha. Vṛshabha et ṛshabha signifient tous les deux : taureau.

3. Ceux dont les noms ont été donnés plus haut, p. 143. — Les dogmes des 6 Tîrthakas et la rencontre du roi avec le Tathâgata, sont décrits en détail dans le Sâmañña-phala-Sutta, traduit par Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, 449-482.

1. Tous ces événements se placent en un seul point du temps, la soirée de pleine lune du mois de Kârttika. Cela veut dire, que cette soirée est identique à l'époque dominée par Ajâtaçatru, de sorte que Bimbisâra doit régner le jour de pleine lune du mois précédent, Âçvina. En style de rhétorique, on peut dire que chaque nouvelle époque tue celle qui précédait. Ce n'est que dans la suite de cet ouvrage que nous pourrons parler avec plus de détail des

roi du Magadha saisit l'occasion de recevoir l'enseignement du parfait sage, de lui ouvrir son cœur, et de confesser son crime. La conséquence fut qu'il se convertit, et qu'il devint, comme feu son père, un suivant du Buddha, de la Loi et de la Congrégation.

---

La tradition septentrionale au sujet de l'éloignement progressif de Devadatta et du Tathâgata, revient en somme à ceci [2] :

Après que Devadatta eut appris la magie de Daçabala-Kâçyapa, autrement dit Vâshpa, un des Cinq, il réunit un groupe de 500 disciples, et sut dominer l'esprit du prince Ajâtaçatru. A cause de son ingratitude à l'égard de son maître, il perdit son pouvoir magique, de sorte qu'il échoua, en essayant de cueillir pour le prince une fleur du Paradis, et qu'il retomba honteusement près de Râjagṛha. Il vint alors chez le Seigneur et lui fit la proposition suivante : « Seigneur ! Vous êtes vieux et fini; confiez-moi donc la Congrégation. » Mais le Tathâgata refusa, en disant : « Je ne la confierais même pas à Çâriputra et à Maudgalyâyana ; encore moins à toi, homme indigne ! »

* Pendant que le Buddha passait les trois mois de la 194
26e saison de retraite dans le Bois de Bambous, Devadatta régalait 500 moines, qu'il sut entraîner à sa suite dans un parc, situé au midi, et nommé Kukkuṭârâma [1], où il s'établit

six rois parricides, dont Ajâtaçatru est le premier. Remarquons ici seulement que Kumâra ou Skanda, que nous avons identifié avec Ajâtaçatru, est appelé aussi Kârttikeya, « fils des Pléiades ».

2. Pris dans Schiefner, 278. — Le morceau est si important pour la connaissance de la véritable nature de la mythologie bouddhique et si bien fait pour montrer les ressemblances et divergences entre les traditions de l'Église du Nord et celle du Midi, que nous le donnons en extrait, malgré quelques répétitions inévitables.

1. C'est-à-dire, Jardin du Coq ; d'après *Mahâvagga*, 8, 24, ce parc était situé près de Pâṭaliputra ; mais d'après le même *Mahâvagga*, 6, 28, cette capitale n'existait pas encore.

pour prêcher. Sur ces entrefaites, les deux principaux disciples du Seigneur avaient reçu permission de ramener les schismatiques à la vraie foi. En les voyant arriver, Devadatta crut qu'il parviendrait à l'omniscience, s'il les amenait à se ranger de son côté. Il donna ordre, par conséquent, à Kokâlika et à Khaṇḍadravya de se lever, et plaça les nouveaux arrivés à sa droite et à sa gauche, comme s'il eût été lui-même le Buddha. Bientôt il se coucha sur le côté droit et s'endormit. Maudgalyâyana s'éleva en l'air par des moyens magiques, pendant que son camarade exhorta avec succès les schismatiques à rentrer dans la congrégation. Réveillé par Kokâlika, Devadatta devint furieux, poursuivit ceux qui l'avaient abandonné, mais fut arrêté par un profond fossé, que Çariputra avait fait paraître, grâce à son pouvoir magique.

Une fois que le Tathâgata était malade, le médecin lui donna une dose de 32 *palas*. Devadatta voulut en faire autant, mais ne réussit qu'à se rendre gravement malade. Le Seigneur, du haut du Pic du Vautour (Gṛdhrakûṭa), étendit sa main et toucha le sommet de la tête du malade, qui guérit aussitôt, mais qui, bien loin d'être reconnaissant, s'échauffa de fureur, ensuite de quoi la terre s'ouvrit et un vent violent s'éleva, qui couvrit son corps de poussière. Plein de colère, la poitrine haletante, il arriva chez Ajâtaçatru, qui s'aperçut de la vilaine couleur de Devadatta. Le fourbe excita
195 le prince contre son père ; peu s'en fallut * que le vieux roi ne tombât dès lors comme victime de ces machinations. Au moment, en effet, où Bimbisâra allait porter au Seigneur une assiettée de potage, que celui-ci devait prendre après la médecine, le prince lança une flèche avec une pointe de diamant. Heureusement la flèche ne toucha que l'assiette, qui vola en pièces. L'attentat eut cependant cette conséquence que le vieux roi céda à son fils d'abord la ville de Campâ, puis tout le Magadha.

Les violences du nouveau souverain amenèrent Bimbisâra

à adresser des réprimandes à son fils, qui, ne pouvant les supporter, mit son père en prison. Vaidehî [1] qui de toute force voulait voir son mari, eût été assassinée par son fils dénaturé, sans l'intervention de Jîvaka, le médecin, qui fit remarquer que dans aucun pays du monde, on ne tire l'épée contre une femme, et surtout contre une mère.

Ajâtaçatru résolut de faire mourir son père de faim, et défendit, sous les peines les plus sévères, de lui donner à manger ou à boire. Vaidehî, cependant, en s'enduisant le corps de santal et en se mettant autour des chevilles des bracelets creux remplis d'eau, sut trouver le moyen de prolonger la vie du vieux roi, mais la ruse fut découverte, et on refusa désormais de l'admettre près de son mari. Pris de pitié, le Buddha s'en alla au Pic du Vautour, et se promena devant la fenêtre de la prison, de sorte que le vieux roi put se réconforter à cette vue et resta ainsi en vie. Mais le cruel fils ne permit même pas cette joie à son père, lui fit couper les pieds avec un rasoir et l'empêcha de s'approcher de la fenêtre.

Vers ce temps, le fils d'Ajâtaçatru, Udayi-bhadra, souffrait d'un ulcère au doigt, qui le faisait pleurer de douleur [2]. Alors Ajâtaçatru mit le doigt de l'enfant dans sa bouche,
suça l'ulcère et en avala le pus. * A cette occasion Vaidehî 196
dit : « Cette affection est héréditaire dans ta race. Quand tu étais petit, ton père a justement fait la même chose avec toi. » Ces paroles frappèrent le roi, et il résolut de mettre son père en liberté. Le peuple, qui avait appris cette nouvelle avec joie, se porta en masse vers la prison, ce qui effraya tellement Bimbisâra, qu'il rendit l'âme, pour renaître comme fils du dieu de la richesse [1], sous le nom de Jinarshabha.

1. Ce mot signifie « femme (ou princesse) originaire du pays de Videha ». Comme son nom véritable on donne *Çrîbhadrâ* (Schiefner, 253).

2. Nous avons vu plus haut un récit d'après lequel ce fils serait né le jour même de la mort de Bimbisâra.

1. Vaiçravaṇa ou Kubera, en même temps seigneur de la région du Nord.

Ajâtaçatru fut d'abord très abattu, et pour le distraire, ses ministres s'emparèrent de la religieuse Kapila-bhadrâ [2], dont le roi devint amoureux. Après qu'il se fut amusé pendant une semaine avec elle, elle lui fut enlevée par la puissance magique de la religieuse Utpalavarṇâ, qui avait été envoyée par la matrone Gautamî.

Sur ces entrefaites, Devadatta ne cessait de pousser le roi à le nommer Buddha, mais la réponse fut : « Vous n'avez pas les signes distinctifs d'un Buddha ; la couleur d'or et la roue sur la plante des pieds. »

Alors Devadatta essaya de faire assassiner le Seigneur par des archers, au moment où celui-ci se trouvait sur le Pic du Vautour, et lorsque cet attentat eut échoué, il lança lui-même une pierre contre le Tathâgata. Le dieu du tonnerre brisa la pierre avec sa foudre, mais un éclat n'en blessa pas moins le pied du Seigneur. L'hemorragie fut arrêtée par Daçabala-Kâçyapa.

Honteux, mais pas encore à bout de ressources, l'envieux sut amener le surveillant des éléphants royaux à lâcher sur « l'ascète Gautama » l'éléphant Vasupâla [3] et 500 autres éléphants. Le roi donna son assentiment avec quelque hésitation, en disant : * « N'avez-vous pas entendu dire que le Sei-
197 gneur a dompté même les indomptables? » — « Si c'était vrai », répondit Devadatta, « il m'eût dompté aussi, moi. »

Le lendemain, pendant que le Seigneur était en route avec ses moines, on lâcha les éléphants, dont les pieds était rouges du sang de 100,000 créatures piétinées. Épouvantés, les moines se sauvèrent, chacun de son côté, Ânanda seul resta fidèle à côté du Maître. Celui-ci fit sortir de ses doigts cinq lions, qui enflammèrent l'horizon, de sorte que les éléphants s'enfuirent épouvantés, sauf Vasupâla, qui s'approcha lente-

2. Avec les données dont nous disposons, nous ne pouvons dire qui est Kapila-Bhadrâ ; la femme de Kâçyapa le Grand porte le même nom.

3. Le même que Nâlâgiri dans la tradition méridionale.

ment du Seigneur, et fut caressé par celui-ci. Ensuite le Tathâgata retourna au Bois de Bambous. L'animal le suivit, et lorsque la porte du couvent fut fermée devant lui, il fut si triste, qu'il se tua. Il renaquit au Paradis, et revint alors chez le Tathâgata, pour entendre prêcher la doctrine.

Malgré les preuves de l'inimitié de Devadatta et d'Ajâtaçatru (auquel se joignirent bientôt les 6 hérésiarques), le Buddha ne quitta pas Râjagṛha avant d'avoir donné une preuve de sa puissance. Lors d'un sacrifice que les Brahmanes firent à Indra, il prit lui-même la forme de ce dieu. Les curieux étant accourus en foule pour voir cette apparition, le Seigneur reprit sa propre forme et prêcha sa doctrine avec un tel succès que 62,000 brahmanes furent convertis. Peu de temps après, cependant, il partit pour le Jetavana, près de Çrâvastî.

Dans l'an 36 [1] le Seigneur reçut une invitation d'un jeune médecin, pour aller séjourner dans son bois de Manguiers [2]. * Ce fut là qu'Ajâtaçatru, accompagné de son fils 198
Udayi-bhadra et d'une grande suite, se présenta, plein de remords, devant le Seigneur et confessa convenablement son crime. Depuis cette conversion qui causa partout une grande émotion, il refusa d'admettre Devadatta en sa présence.

Expulsé de Râjagṛha, Devadatta se réfugia à Çrâvastî, mais fut, là aussi, chassé par le roi Prasenajit. Sans partisans, il erra çà et là, et s'en alla à Kapilavastu. Là, il osa

1. D'après la tradition méridionale, Ajâtaçatru monta sur le trône lorsque le Seigneur eut atteint l'âge de 72 ans, donc l'an 37 après l'obtention de la dignité de Buddha. L'an 36 donné ici comme date de la conversion du roi, s'accorde bien avec la tradition du Midi, mais plus haut, p. 194, on donne à entendre que le prince serait déjà monté sur le trône l'an 26, ou peu après.

2. Ceci montre que le jeune médecin est Jîvaka. Comme, d'après la tradition septentrionale, donnée dans les *Voyages des pèlerins bouddhistes* (trad. de Stan. Julien, I, 389) il est nommé le frère aîné d'Ajâtaçatru, il doit être identifié avec Abhaya, qui est nommé ailleurs son père adoptif. C'est Âmrapâlikâ, et non la rivale de celle-ci, qui est sa mère dans la tradition du Nord.

faire des propositions inconvenantes à Yaçodharâ. Celle-ci raconta le fait à Guptâ [1], et lui fit savoir qu'elle l'attendait.

Dès qu'il fut arrivé au palais et qu'il eut pris place, ses doigts se raidirent et il vomit du sang [2]. Guptâ le jeta en bas de l'escalier, le piétina et le fit jeter dans un étang. Plus tard, il remonta à l'étage supérieur et fit à Yaçodharâ la proposition inconvenante de s'unir a lui, sur quoi elle le saisit par les mains et le repoussa des genoux, de sorte qu'il perdit du sang [3], avant de s'échapper.

Plus tard, lorsque le Seigneur se trouva de nouveau à Çrâvastî, les Çâkyas envoyèrent Devadatta, pour demander pardon au Maître. Le misérable, en se présentant devant le Buddha, avait les ongles empoisonnés et essaya de blesser avec eux les pieds du Seigneur; mais celui-ci changea ses pieds en cristal, sur lequel les ongles se brisèrent. Tout vivant, Devadatta se sentit brûlé du feu infernal, et lorsque, sur le conseil de son frère Ânanda il essaya de se réfugier chez le Buddha, il descendit en Enfer. Pendant qu'il y subissait son supplice, Çâriputra et Maudgalyâyana vinrent lui dire
199 * que, par suite de ses actions vertueuses, il renaîtrait plus tard comme un Pratyeka-buddha [1].

---

## 32. Destruction de Kapilavastu.

Le roi Prasenajit de Çrâvastî avait d'une de ses femmes,

1. De deux noms d'un seul et même être féminin, on a fait deux femmes.
2. A peu près la même expression que nous avons déjà vue plus haut, dans le récit méridional.
3. L'acte de Yaçodharâ n'est qu'une variante de celui de Guptâ.
1. C'est-à-dire, d'après le système ecclésiastique, un être qui possède, il est vrai, la science qui mène au Nirvâṇa, mais qui ne la communique pas aux autres êtres. Il donne de la lumière, mais ce n'est pas une lumière qui réchauffe et vivifie. Nous verrons plus tard ce que sont, au fond, les Pratyeka-buddhas.

la fille naturelle de Mahânâman, roi des Çâkyas, un fils, qui reçut le nom de Viḍûḍabha. Celui-ci, ayant atteint l'âge d'homme, chassa son père du trône, et Prasenajit, dépouillé de son royaume et en fuite, mourut, au moment où il était sur le point d'invoquer l'aide d'Ajâtaçatru, jadis son ennemi acharné, mais qui, trois ans auparavant, s'était réconcilié avec lui et était devenu son gendre.

Sous le règne d'Ajâtaçatru, la ville de Kapilavastu fut détruite par Vidûḍabha, en même temps que la race royale des Çâkyas. Cet événement eut lieu trois ans avant la mort du Seigneur, qui était alors âgé de près de 78 ans [2].

La tradition septentrionale [3] est un peu différente. D'après celle-ci, Prasenajit eut un fils Virûḍhaka [4], né de son union avec une ancienne esclave de Mahânâman, qui à cause de son habileté dans l'art de tresser des guirlandes de fleurs avait reçu le surnom de Mâlinî ou Mâlikâ (« couronnée de fleurs ») [5]. Ayant atteint l'âge d'homme, Virûḍhaka s'empara
du trône, au moment où son père et le Buddha — * qui étaient 200
nés au même moment — avaient atteint l'âge de 77 ans et 7 mois. Prasenajit s'adressa à Ajatâçatru, qui était sur le point de le recevoir avec toutes les marques d'honneur,

2. *Jâtaka,* IV, 144. *Dhammapada,* p. 216-225. Le récit dans Bigandet, II, 266, contient plusieurs inexactitudes. Le récit du mariage de Prasenajit avec la fille de Mahânâman est donné par Hardy, *M. of B.* 283. La forme Meittadoubba, chez Bigandet, est probablement une conjecture de l'auteur birman, qui pensait au terme *mittadûbha*, « traître, parjure ».

3. Chez Schiefner, 287. Rockhill, *L. of B.* 75-79; 112-122. *Avadâna-Kalpalatâ,* 11.

4. A côté de Virûḍhaka, on trouve aussi chez les Septentrionaux la forme Vaiḍûrya (Schiefner, 321). Il s'appelle aussi prince des Lutins (Kumbhâṇḍas) et le souverain d'un des points cardinaux; chez les Méridionaux, Virûḍha (Hardy, *M. of B.* 24) est le souverain de la région du Midi. Le prince Jeta, que nous avons rencontré plus haut, p. 107, est le frère de Virûḍhaka.

5. Chez Hardy, *M. of B.*, 285, la « jeune fille aux fleurs », Mâlikâ, (Mallikâ Devî, *Dhp.*, p. 317, *Saṃy.*, III, 1, 8, *Mil. P.*, 115, 291. *Ud.*, V, 1. *Jât.*, III, 405 ss., IV, 437), est également une femme de Prasenajit, mais elle n'est pas identifiée avec la mère de Viḍûḍabha. Une autre Mallikâ est femme de Bhandula, *Dhammap.*, p. 218 ss., *Jât.*, IV, 148 ss.

lorsque la nouvelle arriva que le vieillard était mort. Il mourut pour avoir, tourmenté par la faim, mangé un navet et bu de l'eau immédiatement après. Ajâtaçatru arrivé à l'endroit où Prasenajit gisait sans vie, lui rendit les derniers honneurs.

Désirant se venger des Çâkyas, qui l'avaient insulté jadis en le nommant le fils d'une esclave, Virûḍhaka marcha avec une armée sur Kapilavastu. La ville se rendit par capitulation. Le roi des Çâkyas, Mahânâman, demanda qu'on lui fît grâce de la vie : on la lui accorda pour le temps dont il aurait besoin pour plonger dans un étang et en sortir. Au moment où il sauta dans l'étang, la branche d'arbre, à laquelle il se retenait, se cassa, et il périt misérablement. Virûḍhaka, furieux, fit massacrer 77,000 Çâkyas, et donna ordre, en outre, de faire piétiner par un éléphant 500 jeunes Çâkyas dans un coin du parc du palais. Les adolescents ayant réussi à renverser l'éléphant, le monstre les fit jeter dans un trou profond, qu'il fit couvrir d'une plaque de fer. Le Buddha ayant changé le trou en un étang, les jeunes gens en sortirent au bout d'une semaine. Alors Virûḍhaka fit achever les jeunes gens par des éléphants, armés à la trompe et aux pieds de couteaux étincelants. Accompagné de 1,000 jeunes femmes de race Çâkya, le tyran retourna à sa capitale Çrâvastî, où il massacra son frère Jeta. Par suite de ces cruautés et d'autres encore, le Seigneur [1] prédit que Virûḍhaka serait consumé par le feu au bout d'une semaine et renaîtrait au plus profond des enfers. Le roi se fit bâtir un palais au milieu de l'eau, mais cela ne le sauva pas, car le septième jour le soleil frappa un miroir ardent qui appartenait à la reine et Virûḍhaka saisi de flammes, alla renaître en poussant des cris terribles, au plus bas des enfers [2].

1. On voit que le Buddha est omniprésent.

2. D'après la tradition méridionale, il fut noyé dans une inondation subite, *Dhammap.*, p. 224.

## * 33. Evénements de la dernière année. — Le Buddha empêche une guerre entre le roi du Magadha et les Vṛjis. Départ pour Pâtaligrâma. Fondation de Pâtaliputra. Séjour a Koṭigrâma et a Nâdika. Rencontre avec Âmrapâlî. 201

Du temps où le Seigneur demeurait à Râjagṛha sur le Pic du Vautour, le roi du Magadha forma le projet de faire la guerre aux Vṛjis de Vaiçâlî, dont l'état florissant l'offusquait. Avant de prendre une décision, il envoya cependant son ministre, le brahmane Varshakâra, auprès du Buddha, avec l'instruction suivante : « Va voir le Seigneur, salue-le respectueusement de ma part, informe-toi de l'état de sa santé et dis-lui quels sont mes projets contre les Vṛjis. Apprends de lui quel résultat il prédit à mon entreprise et rapporte-moi ses paroles. »

Le brahmane exécuta les ordres du roi et dit, après les marques de respect habituelles, au Tathâgata : « Gautama ! le roi du Magadha vous fait saluer respectueusement et s'informe de l'état de votre santé. En outre, il vous fait savoir qu'il a projeté une expédition contre les Vṛjis. »

Immédiatement, le Seigneur adressa la parole à Ânanda, qui se tenait derrière lui un éventail à la main, et demanda : « As-tu entendu dire, Ânanda, que les Vṛjis se réunissent
souvent et avec zèle ? » * Sur la réponse affirmative, il 202
ajouta : « Alors ils n'ont qu'à s'attendre à un état de plus en plus florissant, et n'ont rien à craindre. » Ensuite, il demanda s'ils étaient d'accord dans leurs assemblées, en paroles et en action ; s'ils s'abstenaient de faire ce qui est défendu, faisaient ce qui est ordonné et observaient les coutumes héréditaires ; s'ils respectaient et honoraient leurs parents et suivaient leurs leçons ; s'ils agissaient convenablement à l'égard des jeunes filles et des femmes honnêtes ; s'ils honoraient les sanctuaires de la ville et de la campagne

et acquittaient les offrandes et contributions, conformément aux usages anciens; si leurs docteurs menaient une vie simple et modeste. Chaque fois, Ânanda donna une réponse affirmative, et chaque fois le Seigneur répéta sa déclaration rassurante.

Sur ce, il se tourna vers Varshakâra, en disant : « Une fois, brahmane, que je me trouvais à Vaiçâlî dans le sanctuaire Ṣârandada, j'ai enseigné au Vṛjis les sept devoirs que tu as entendu énumérer, et tant qu'ils les rempliront strictement, ils n'ont rien à craindre. » — « Gautama, » reprit le brahmane, « je comprends que les Vṛjis, protégés par leurs vertus, ne pourront être vaincus par le roi du Magadha, à moins de semer la discorde entre eux. Et maintenant, Gautama, je pars, car j'ai beaucoup à faire. » Puis Varshakâra salua poliment le Seigneur et partit [1].

---

Peu de temps après le départ du ministre, le Seigneur fit convoquer par Ânanda à une assemblée tous les moines établis près de Râjagṛha. Dans le discours qu'il leur adressa, il les exhorta particulièrement à remplir les sept devoirs qu'il allait leur exposer. Il énuméra alors, dans les mêmes termes, les mêmes devoirs indiqués plus haut, sauf quelques modifications, qui étaient la conséquence nécessaire de la position différente où se trouvaient les Vṛjis et les moines. Ensuite, il enseigna à l'assemblée sept autres devoirs, qui
203 devraient être exclusivement pratiqués par les moines. * Ces sept devoirs sont : le religieux doit éviter l'étalage des bonnes œuvres, le babillage, le sommeil, l'esprit de coterie, les mauvais désirs, la mauvaise société et la distraction au milieu de la méditation spirituelle. En troisième lieu, il

1. Nous avons emprunté ce récit au Mahâ-Parinibbâna-Sutta publié par Childers, traduit par Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, XI ; il manque dans la biographie tibétaine. Ce qui suit s'accorde, pour les détails principaux, avec Bigandet, II, 2.

leur énuméra sept autres devoirs : ils devaient être croyants, modestes, pleins d'une sainte retenue, désireux de s'instruire, courageux et réfléchis. De plus, il les exhorta à observer un quatrième groupe de sept devoirs, à savoir : s'exercer dans les subdivisions de la sagesse supérieure : mémoire, examen de la loi, force intellectuelle, entrain, calme, (pieuse) attention et équanimité. Ensuite, il leur enseigna un cinquième groupe de sept devoirs : ils devaient s'exercer à reconnaître l'inconstance, la non-réalité, la non-sainteté, la corruption (des choses) ; se pénétrer de la nécessité du renoncement, de l'indifférence pour les choses mondaines et de la suppression (de tous les germes du mal).

Enfin, il les exhorta à observer les six devoirs que voici : amabilité en public et en secret, à l'égard de leurs condisciples, en actions, paroles et pensées ; bienfaisance et conduite morale, enfin vie fraternelle dans la foi qui mène à la béatitude.

---

Pendant quelque temps encore, le Seigneur séjourna près de Râjagṛha, sur le Pic du Vautour, discutant avec ses disciples des points de morale, de dévotion spirituelle et de philosophie. Ensuite, il se rendit à Âmrayashṭikâ [1].

Après y avoir séjourné dans la Chambre Royale, prêchant la morale et traitant des questions spirituelles, il se rendit avec une grande foule à Nâlandâ.

Pendant qu'il se trouvait là dans le bois de manguiers Pâvârika, * Çâriputra vint le trouver et dit, après un salut 204
poli, assis à une distance respectueuse : « Ma croyance au Seigneur est que nul individu, ascète ou brahmane, n'a jamais été, ne sera ou n'est à ce moment, plus versé dans la sagesse supérieure que le Seigneur. » — « Ce sont là de bien grands mots, dits d'un ton bien décidé, Çâriputra ! » dit le Seigneur ; « connais-tu donc si bien tous les maîtres parfai-

1. Pâli : Ambalaṭṭhikâ, c'est-à-dire : Petite greffe de manguier.

tement sages qui ont existé dans le passé, que tu oses émettre une telle affirmation? » — « Non, Seigneur. » — « Connais-tu tous ceux qui existeront dans l'avenir? » — « Pas non plus. » — « Me connais-tu moi-même d'une façon tellement intime que tu oses avancer une pareille affirmation ? » — « Pas non plus, Seigneur! » — « Eh bien, pourquoi dis-tu de si grands mots, d'un ton si décidé? » — Çâriputra répondit : « Il est vrai que je ne connais pas exactement les maîtres parfaitement sages du passé, de l'avenir et du présent, mais je connais la conséquence éternelle de la Loi. De même donc que ces maîtres, dans le passé, ont atteint la sagesse suprême en évitant les cinq obstacles, en supprimant tout ce qui trouble l'intelligence, et en s'exerçant, d'un esprit affermi, dans les sept subdivisions de la sagesse supérieure, de même feront ceux de l'avenir; et c'est ce qu'a fait aussi le Seigneur. »

Après avoir séjourné quelque temps à Nâlandâ, le Buddha continua son voyage, et arriva à Pâṭaligrâma (c'est-à-dire Pâṭali-village).

Dès que le bruit se fut répandu que le Seigneur était arrivé à Pâṭaligrâma [2], les laïques de l'endroit se présentèrent devant lui et l'invitèrent à occuper, pendant son séjour, l'auberge de la commune. Après son consentement tacite, les pieux villageois se hâtèrent de préparer l'auberge pour qu'il pût y séjourner, d'étendre les tapis, de ranger les sièges, de mettre de l'eau dans le vase en terre, et de placer la lampe sur le support. Après ces préparatifs, ils prièrent le Seigneur d'occuper l'appartement. Accompagné des moines, le Maître se mit en route, entra dans la salle de l'auberge après s'être
205 lavé les pieds, * et se plaça près du pilier du milieu, la tête tournée vers l'Orient, tandis que les disciples prirent place le

2. D'ici jusqu'à la donation d'Âmrapâlikâ, le *Mahâvagga*, 6-28-30, s'accorde à peu près mot à mot avec le *Mahâ-Parinibbâna-Sutta*. Daprès le premier ouvrage, le Buddha arrive directement de Râjagṛha à Pâṭaligrâma.

long du mur occidental, le visage tourné vers l'Orient, et les laïques du village le long du mur oriental, le visage tourné vers l'Occident.

L'allocution que le Seigneur adressa aux fidèles du village, fut à peu près conçue en ces termes : « Cinq mauvaises conséquences, pères de famille, découlent, pour l'homme immoral, de l'inobservance des commandements moraux [1]. Quelles sont ces cinq conséquences? En premier lieu, l'homme immoral tombe dans la négligence, et subira, par la suite, de grands dommages dans ses biens et dans son argent. En second lieu, il acquerra une mauvaise réputation. En outre, il sera embarrassé, quand il se trouvera dans une société honnête. Ensuite, il sera désespéré au moment où il rendra l'âme, et enfin il ira à la perdition après sa mort. Ce sont là les cinq mauvaises conséquences, pères de famille, qui découlent de l'inobservance des commandements moraux. »

Il continua, en mettant en lumière, de la même façon, les cinq bonnes conséquences, qui découlent de l'observance des devoirs moraux; ces conséquences sont les contraires de celles qui précèdent [2].

Après avoir ainsi, jusqu'à une heure avancée de la nuit, instruit et édifié les fidèles du village, le Seigneur clôtura l'assemblée et se retira dans sa chambre.

---

Il arriva vers ce temps que Sunîtha et Varshakâra, les deux ministres du royaume de Magadha, fondèrent une ville

1. Il est ici question des cinq commandements généraux, qui sont aussi obligatoires pour les laïques : ne pas tuer; ne pas voler; ne pas mentir; ne pas boire de boisson enivrante ; ne pas forniquer.

2. Tous les sermons bouddhiques sont taillés sur le même patron, d'une façon entièrement mécanique et d'après les règles d'une homilétique monastique. Leur signe distinctif consiste dans le développement régulier d'une vérité d'expérience journalière.

à Pâṭaligrâma, pour servir de défense contre les Vṛjis. A cette occasion, un grand nombre de dieux prirent leur séjour dans le village. A l'endroit où s'établissaient les dieux prin-
206 cipaux *, les grands du royaume se sentaient portés à établir leur demeure; là où s'étaient établis les dieux d'un rang moyen, se fixaient les fonctionnaires du rang correspondant, et ainsi de suite.

Or, le Seigneur vit, de son œil qui voit tout, comment les dieux s'établissaient en cet endroit, et il demanda à Ânanda, qui étaient ceux qui faisaient bâtir là une ville. « Sunîtha et Varshakâra, les ministres du Magadha », fut la réponse. Alors le Buddha communiqua ce qu'il avait vu de son œil qui voit tout, et ajouta la prédiction qu'à cet endroit s'élèverait une florissante capitale et ville commerçante, Pâṭaliputra, et qu'elle serait menacée d'un triple danger, par suite d'incendie, d'inondation et de discorde [1].

Sunîtha et Varshakâra ne manquèrent pas d'aller voir le Seigneur, et de l'inviter pour le jour-même à dîner, en disant : « Faites-nous l'honneur, seigneur Gautama, de venir aujourd'hui, accompagné de la congrégation des moines, dîner avec nous. » Cette gracieuse invitation fut acceptée. Après qu'on fut venu lui dire que le dîner était servi, le Buddha se rendit avec les siens à la demeure des deux ministres, où les hôtes furent excellemment reçus. Le repas terminé, le Seigneur remercia du régal qu'on lui avait offert par les vers suivants :

Sage est celui qui, lorsque quelque part
Il désire établir sa demeure,
Offre à tous les hommes vertueux et pieux
Qui se trouvent là, un régal copieux,
Et qui, comme de juste, offre des louanges et des actions de grâces
Aux dieux qui régissent cet endroit :

1. C'est la ville bien connue que les Grecs nommaient Palibothra, capitale du Magadha sous Candragupta et ses successeurs. Elle était située non loin de la ville actuelle de Patna.

Ceux-ci louent ceux qui leur donnent des louanges,
Honorent ceux qui leur rendent des honneurs,
Aiment l'homme pieux et sage,
Comme la mère aime son fils.
Celui que les dieux aiment
Peut toujours compter sur la bénédiction et le bonheur [2].

* Les deux ministres escortèrent à son départ le Seigneur, 207
qui s'était levé de son siège, et résolurent qu'à l'avenir la porte par où sortirait l' « ascète Gautama » comme ils le nommaient, s'appellerait Gautama-dvâra (« porte de Gautama), et que le point où le Buddha devait passer le Gange, porterait à l'avenir le nom de Gautamatîrtha (c'est-à-dire « passage de Gautama »).

Venu près du Gange, le Seigneur vit les gens occupés, les uns à chercher des bacs ou des bâteaux, les autres à construire un radeau [1] afin de passer le fleuve, qui était très haut. En un clin d'œil, le Buddha devint invisible, et se montra subitement sur le rivage opposé, accompagné de sa congrégation.

---

Ensuite, le Seigneur continua sa route jusqu'à Koṭigrâma (c'est-à-dire village de l'extrémité). Ici, il adressa la parole aux siens, en ces termes : « Moines ! le fait que nous, moi et vous, nous avons parcouru et achevé cette longue route, est une conséquence du fait que nous n'avons pas reconnu (et : connu de nouveau) les quatre vérités cardinales et que nous n'y avons pas atteint. Quelles sont ces quatre vérités ? (suit

2. Le ton de ces vers n'est nullement bouddhique, mais quand on adopte une chose sans y faire des objections, on l'approuve. On voit comme il est peu exact de dire que le Buddha se montrait hostile à la religion populaire.

1. Le mot pâli *kullo* signifie, d'après l'explication bouddhique « panier » et aussi « radeau ». C'est pourquoi nous avons donné au mot le dernier sens, d'autant plus que le sanscrit *kola* a aussi le sens de « radeau ». Ce peut cependant très bien avoir été un panier, comme on en emploie encore en Mésopotamie.

l'énumération des quatre vérités bien connues [2]. Parce que
208 nous, moi et vous, * n'avons pas reconnu et atteint ces quatre vérités, nous avons parcouru et terminé cette longue route. Maintenant, cependant, nous avons reconnu et atteint chacune de ces vérités; le désir de continuer l'existence a été détruit; le désir qui nous attache à l'existence a disparu; maintenant, on ne renaît plus. » Après avoir prononcé ces paroles, le Sugata les répéta sous forme poétique.

Pendant quelque temps, le Seigneur séjourna à Koṭigrâma, renseignant ses disciples sur des points de morale, de méditation spirituelle et de sagesse. De cet endroit, il partit, suivi d'une grande foule, pour Nâdika, où il s'établit dans l'auberge Giñjakâ [1]. Étant là, le Maître eut l'occasion de parler de divers fidèles, qui avaient quitté cette vie présente à Nâdika, et dont Ânanda désirait connaître l'état et le sort après la mort. C'étaient : le moine Sâḍha, la religieuse Nandâ, la femme laïque Sujâtâ, les hommes laïques Sudatta, Kakuda, Kâliṇga Nikaṭa, Kaṭissabha, Tusṭha, Santusṭha, Bhadra et Subhadra [2]. A sa question, Ânanda reçut une réponse détaillée et précise, qui revenait à ceci, que Sâḍha,

2. Les quatre vérités sont empruntées à la médecine : 1. le médecin constate la maladie; 2. il en reconnaît la cause, consistant en virus, mauvaises humeurs, *âsravas*, ou, comme disent les Grecs, *rheumata ;* 3. il comprend que ces humeurs doivent être supprimées, écartées; 4 il a recours pour cela aux moyens médicaux ou chirurgicaux. Le fait que ces vérités ont leur origine dans les axiomes médicaux ou règles de l'art, n'est pas inconnu aux Bouddhistes eux-mêmes : dans le *Lalit. Vist.* le Buddha est deux fois (p. 448 et 458) représenté comme médecin.

1. Ce détail n'est mentionné que plus tard dans le *Mahâvagga,* 6, 30, 6, mais il y est certainement mal placé. La forme Nâtika, employée en ce passage, est certainement inexacte, car les autres sources méridionales s'accordent avec Schiefner, 285, pour la forme Nâdika.

2. Nous retrouvons Sâḍha cent ans plus tard, en excellente santé, au fameux concile de Vaiçâlî. Sujâtâ est une vieille connaissance; ce fut elle, qui, au jour du Réveil, donna au Seigneur un plat d'or, etc. ; d'après le *Lalitavistara,* elle vivait à Nandîka-grâma, localité qu'il faut probablement identifier avec Nâdika. Kakuda a été mentionné plus haut, p. 179 ; Bhadra et Subhadra ne sont que d'autres noms du même personnage.

par suite de la disparition de toutes les souillures, * avait 209
obtenu une intuition supérieure et la délivrance; que Nandâ, en secouant les cinq liens inférieurs, avait atteint, dans les régions supérieures, un état tel, qu'elle n'avait plus besoin de revenir de là sur la terre, que les autres, eux aussi, avaient obtenu cet état, sauf Sudatta, qui, n'ayant secoué que trois liens, devait renaître encore une fois sur la terre, avec la qualité de *sakṛdâgâmin*, et Sujâtâ, qui possédait le premier degré de sainteté.

Les questions d'Ânanda amenèrent le Seigneur à faire la remarque suivante : « Ce n'est pas une chose rare, Ânanda, que le décès d'un être humain. Si toutes les fois que quelqu'un vient de mourir, tu viens demander des renseignements au Tathâgata, le Tathâgata finirait par être fatigué de questions. C'est pourquoi, Ânanda, je te révélerai un chapitre de la Loi, à l'aide duquel un disciple bien disposé pourra déterminer lui-même s'il est assez avancé pour n'avoir pas à craindre de renaître en Enfer, dans le corps d'un animal, dans le royaume des ombres, dans un état de misère. En premier lieu donc, le disciple bien disposé doit avoir une foi raisonnable dans le Buddha ; en second lieu, dans la Loi ; en troisième lieu, dans la Congrégation. Il doit en outre posséder les mœurs qu'aiment les personnes douées d'un caractère noble. »

De Nâdika, le Seigneur partit pour Vaiçâlî, et s'y établit dans le parc d'Âmrapâlî. Dès que la courtisane eut appris que le Seigneur se trouvait dans son verger de manguiers [1], elle fit atteler ses plus belles voitures, et sortit avec elles de la ville, assise elle-même dans une voiture, se rendant à son jardin. Après s'être avancée en voiture autant que le sol le
permettait, * elle descendit de son char, et alla à pied à la 210
rencontre du Seigneur. Venue près de lui, elle le salua, s'as-

1. *Mahâvagga*, 6, 30, donne ici une version différente, portant : « Quand Âmrapâlî apprit que le Seigneur était arrivé à Koṭigrâma. »

sit à une distance respectueuse, et fut éclairée et réconfortée par lui d'un discours édifiant. Puis elle invita le Seigneur et sa suite à dîner pour le lendemain, et, après son consentement tacite, elle partit, en le saluant respectueusement.

Les Lichavis de Vaiçâlî, en apprenant que le Seigneur était arrivé [1], s'étaient aussi empressés de faire atteler les plus belles voitures, et de sortir de la ville, assis sur l'une d'elles. Quelques-uns d'entre eux étaient d'une couleur bleu-sombre, teintés en bleu-sombre, vêtus d'étoffes bleu-sombre, ornés de bijoux bleu-sombre ; d'autres, d'une couleur jaune, etc. ; d'autres, d'une couleur rouge, etc. ; d'autres encore d'une couleur blanche, etc. A ce moment, Âmrapâlî accrocha de sa voiture celle des jeunes Lichavis. Quand on lui en demanda la raison, elle déclara qu'elle avait invité le Seigneur pour le lendemain. « Eh bien, Âmrapâlî », dirent les Lichavis, « donne-nous ce dîner pour cent mille pièces d'or ». — « Non, messieurs, » répondit-elle, « même si vous me donniez tout Vaiçâlî, je ne pourrais vous offrir un si grand repas. » — Alors les Lichavis claquèrent des doigts, en s'écriant : « Petite mère nous a dépassés! petite mère a été plus fine que nous ! »

Pendant ce temps, les Lichavis ne cessaient de s'avancer. Dès que le Seigneur les vit venir de loin, il s'adressa aux moines, en disant : « S'il y en a parmi vous, moines, qui n'ont pas encore vu les dieux du Paradis, regardez donc le groupe des Lichavis ; regardez-les et concluez que le groupe des Lichavis est le groupe des dieux du Paradis. »

211 * Venus de la même manière qu'Âmrapâlikâ et reçus par le Seigneur, les Lichavis lui adressèrent la même invitation, qui ne fut pas acceptée, sur quoi ils s'éloignèrent en saluant respectueusement, en remerciant des paroles qui leur avaient été adressées.

1. D'après le *Mahâvagga* : à Koṭigrâma; d'après le *Mahâparin. Sutta* : « dans le jardin d'Ambapâlî. »

Lorsque la nuit fut passée, Âmrapâlî fit préparer dans son jardin les mets les plus exquis, et lorsque tout fut prêt, elle le fit dire au Seigneur, qui, suivi de ses moines, se rendit de bonne heure à l'endroit où l'hôtesse avait fait préparer le repas. A la fin du repas, Âmrapâlî prit la parole et dit : « Je donne ce jardin à la Congrégation, dont le Buddha est le chef ». Le don fut accepté par le Seigneur, qui, après avoir prononcé un discours édifiant, se leva et partit[1].

---

34. Maladie du Buddha. — Ânanda possédé par le Malin. — Tentation par le Malin. — Événements des derniers mois d'après la tradition septentrionale. — Récit des derniers jours d'après les notices méridionales. — Repas chez Cunda. — Dernière maladie. — Arrivée a Kusinârâ. — Instructions a Ânanda. — Conversion de Subhadra. — Mort. — Funérailles. — Partage des reliques.

Du jardin d'Âmrapâlî, le Seigneur se rendit au village nommé Bailva. C'est là que lui-même passa le temps de retraite, tandisque les moines logeaient dans les environs de Vaiçâlî.

* A Bailva, le Seigneur tomba très gravement malade, et ce 212
ne fut que grâce à la supériorité de son intelligence et à sa conviction que son œuvre n'était pas encore achevée qu'il put résister au mal. Dès qu'il eut regagné assez de forces pour pouvoir prendre du mouvement, il s'assit hors du couvent à un endroit ombragé, et parla avec Ânanda de sa fin prochaine. « Je suis vieux, maintenant, » dit-il entre autres propos, « très âgé ; j'ai atteint l'âge de 80 ans, Ânanda ;

1. Dans le *Mahâvagga*, 6, 30 suit immédiatement le départ du Buddha pour la salle du Belvédère, au Grand-Bois, près de Vaiçâlî. Ce récit ne se trouve que plus loin dans la version que nous suivons maintenant, celle du *Mahâparin. Sutta*, ainsi que le lecteur le verra dans la suite.

pareil à un vieux char, le corps du Tathâgata ne se traîne qu'à grand peine. Quand le Tathâgata, après la suppression des sensations, aura atteint la concentration inconditionnée de l'intelligence, son corps sera dans un état de repos bienheureux. A partir de ce moment, Ânanda, vous serez obligés, vous autres, pour le reste de votre vie, de tirer la lumière de vous-mêmes et de la Loi, de chercher votre salut dans vous-mêmes et dans la Loi. »

---

Un jour, le Buddha dit à Ânanda : « Prends une natte pour que nous puissions nous asseoir, Ânanda, et rendons-nous au sanctuaire Câpâla, afin d'y passer la journée. »

Venus près du sanctuaire, le Tathâgata s'assit et dit : « Charmant, Ânanda, est Vaiçâlî; charmant, le sanctuaire Udayana; de même le sanctuaire Gautamaka, et celui de Sattamba [1], de Bahuputrâ, de Sârandadâ et de Câpâla. Tout homme qui a étudié et s'est approprié les quatre parties de la puissance miraculeuse, peut, s'il le veut, prolonger son séjour [sur terre] pendant un Kalpa ou le reste d'un Kalpa.
213 * Le Tathâgata a étudié et s'est approprié ces forces miraculeuses; il peut, par conséquent, prolonger son séjour pendant un Kalpa ou le reste d'un Kalpa. »

Malgré ces insinuations si claires du Seigneur, Ânanda ne put les comprendre, et il ne dit pas : « Restez, Seigneur, pendant un Kalpa! restez, Sugata, pour l'utilité, le salut et le plaisir des hommes et des dieux » parce que Mâra s'était emparé de son esprit. Le Seigneur répéta ses paroles une seconde, une troisième fois, mais Ânanda se tut. Alors le Seigneur dit : « Va, Ânanda, et fais ce que tu crois devoir faire ». Et le disciple se leva, salua respectueusement le Seigneur, et s'assit à quelque distance au pied d'un arbre.

Bientôt Mâra, le Malin, parut et dit : « Éteignez-vous,

1. Sanscr. Saptâmra.

Seigneur! éteignez-vous, Sugata! le moment est venu. » Mais le Seigneur refusa [1] et déclara que lui, le Tathâgata, ne s'éteindrait complètement qu'au bout de trois mois.

---

Pendant que le Seigneur séjournait dans le sanctuaire Câpâla, il se délivra du désir de vivre plus longtemps. Et voilà qu'un terrible tremblement de terre et le bruit de tambours célestes accompagnèrent cet événement important. A cette occasion, le Maître renseigna Ânanda sur les huit causes des tremblements de terre et sur d'autres sujets ; il raconta comment Mâra, le Malin, avait voulu, déjà autrefois, sous le Banian des Chevriers, amener le Tathâgata à s'éteindre, et comment Mâra venait de renouveler cet effort dans le sanctuaire de Câpâla. Alors seulement Ânanda adressa au Seigneur la requête de rester encore durant un Kalpa, pour l'utilité, le salut et le plaisir des hommes et des dieux, mais le Tathâgata répondit qu'Ânanda avait laissé passer le moment favorable, et qu'il ne devait, par conséquent, ne s'en prendre qu'à lui-même si sa requête, répétée jusqu'à trois fois ne pouvait être accueillie.

Ensuite, le Tathâgata partit avec Ânanda pour le Grand-
Bois *, et s'établit dans la salle du Belvédère. Il fit convoquer 214
les moines par son disciple fidèle et prononça un discours devant eux, dans lequel il les exhorta à observer fidèlement dans la pratique ce qu'il leur avait enseigné. Il leur communiqua en outre qu'au bout de trois mois, le Tathâgata s'éteindrait complètement.

---

Quelque temps après, le Tathâgata, avec une grande suite de moines se rendit à Bhâṇḍagrâma, et autres villages, où il répéta partout ses leçons dans les mêmes termes, jusqu'à

1. De la même façon que plus haut, p. 78.

ce qu'il fût venu à Bhoganagara. Là aussi il séjourna pendant quelque temps, instruisant les moines. De Bhoganagara, il se rendit à Pâvâ.

Nous interrompons ici la marche du récit, afin de donner les points principaux de la tradition septentrionale [1].

---

Ayant atteint l'âge de 80 ans, le Seigneur passa le temps de retraite dans le pays des Vṛjis, dans le Bois Çinçapâ, au nord du Bois de Bambous. Là, il tomba gravement malade, mais se rétablit. Après sa guérison, il se rendit accompagné d'Ânanda, au pays des Mallas, qui lui donnèrent l'hospitalité pendant un mois. Sur la route entre Kuçinagara et la rivière Hiraṇyavatî, il donna une preuve de force merveilleuse en lançant en l'air et en réduisant en poussière un énorme bloc de pierre, qu'on s'était en vain efforcé de remuer pendant 29 jours. Par ce miracle, il convertit 500 Mallas.

Le Seigneur dit à Ânanda : « Dans quelque temps, Ânanda,
215 j'atteindrai le Nirvâṇa dans le bois des deux arbres-Sâl. » De là il se rendit au Pic du Vautour, et de là il vola à travers les airs, vers un pays situé dans l'extrême Nord.

Vers cette époque, mourut Çâriputra, et peu de temps après lui son compagnon inséparable, Maudgalyâyana [1]. Avec l'assentiment du Seigneur, Anâthapiṇḍika consacra un sanctuaire à la mémoire de Çâriputra.

Ce fut vers ce temps là, que le Seigneur vit un jour jouer sur un fumier le brahmane Kauṇḍinya, revenu au monde sous forme d'un enfant. En voyant le Buddha, l'enfant devint croyant et offrit une poignée de terre, sur quoi le Maître dit à Ânanda : « Ce garçon, Ânanda, cent ans après ma mort, deviendra Açoka, qui bâtira en honneur de mes reliques, autant de sanctuaires, que cette poignée contient de grains de sable ».

1. Schiefner, 289.

1. Même récit chez Bigandet, II, 26, 55, où cette mort est représentée comme très tragique.

Comme le Seigneur, résolu à disparaître, avait remarqué que Kâçyapa était capable d'assumer les fonctions de docteur, et qu'Ânanda, au contraire, était plutôt fait pour conserver le trésor des traditions, il dit à Kâçyapa : « Remplis ton rôle de docteur, et ne disparais pas avant que Madhyântika [2] soit devenu moine. Ordonne lui de convertir
le Nâga Huluṇṭa, de s'établir au Kashmir, * et d'y acclimater 216
la doctrine. Et toi, Ânanda, transmets la doctrine à Çâṇavâsika et ordonne lui de convertir Nâṭa et Bhaṭa, les princes des Nâgas; ne disparais pas, avant d'avoir transmis la doctrine à Upagupta et dis lui qu'il ne disparaisse pas avant d'avoir transmis la doctrine à Dhîtika et de lui avoir dit qu'avant sa disparition, il transmette la doctrine à Kâlika. » Kâçyapa et Ânanda promirent d'agir conformément à la parole du Maître.

Après que le Seigneur eut jeté un dernier regard sur Vaiçâlî, il se rendit, en traversant les villages des Vṛjis, au pays des Mallas, et au bois Çinçapâ, situé au Nord de Bhogagrâma. Et voilà que les limites extrêmes de l'horizon semblèrent enflammées, la terre trembla, des météores tombèrent. Ce furent les signes de la disparition prochaine du Seigneur.

Entre le pays des Vṛjis et la rivière Hiraṇyavatî, le Buddha commença à se sentir fatigué dans le dos et se coucha sur son vêtement, plié de manière à former un coussin [1]. Un Pukkasa [2] originaire du pays des Mallas lui donna deux vêtements de coton. Dès que le Seigneur les eut revêtus, sa couleur devint brillante. « Vois, Ânanda, » dit-il, « le soir où je devins un Buddha j'avais cette couleur, et au moment d'atteindre le Nirvâṇa, je l'ai de nouveau. »

Arrivés aux bords de la Hiraṇyavatî, le Seigneur prit un bain et traversa alors le fleuve. Entre la rivière et le pays de

2. Nous reviendrons sur ce personnage dans le livre IV.

1. Nous avons vu ces mêmes détails plus haut, à propos de la disparition de Devadatta.

2. Nom donné à des hommes d'une classe inférieure.

217 Kuçi, les douleurs dans le dos recommencèrent. * Alors il se rendit au bois des deux arbres Sâl, entre Kuçinagara à l'Ouest et la Hiranyavatî à l'Est. Là il s'assit et s'endormit. Immédiatement, toutes les herbes et tous les arbres se courbèrent devant lui, les bêtes et les oiseaux se turent, le soleil et la lune s'obscurcirent, la terre trembla. Ânanda demanda : « Pourquoi disparaissez-vous ici, en dédaignant les six villes? » — « Ânanda », répondit le Buddha, « ne parle pas ainsi. C'est ici que les 6 Buddhas[1] venus avant moi ont quitté leur corps, et moi, septième, je fais de même. » Se lamentant, Ânanda s'écria, placé à côté de son Maître : « L'œil du monde, au moment où il s'éteint, est plus grand qu'auparavant [2] », et la poitrine haletante il s'en alla ailleurs.

Enfin parut le 15e jour, où le Seigneur devait mourir. De tous les dons que les dieux, les hommes, etc., lui apportaient, il n'accepta que le dernier régal que lui offrit Cunda, le fils du maître de danse de Kuçinagara. En outre, il guérit d'une maladie Ajâtaçatru, qui était venu le trouver dans ce but; consola Indra, désespéré parce qu'après la mort du Buddha il ne voyait aucun moyen de se défendre contre les démons de la nuit; et adressa également des paroles réconfortantes à Râhula, qui, sur l'avertissement du Jina du Nord-Est, était venu à la hâte pour être témoin des derniers moments de son père. A la question d'Ânanda, de quelle façon il voulait qu'on célébrât ses funérailles, il répondit : « comme celles d'un Cakravartin [3] ».

1. Le soleil, lui aussi, est considéré par les Indiens comme un des *grahas*, planètes. Les six hérésiarques avaient donc raison, quand ils soutenaient (plus haut, p. 153), qu'eux aussi ils étaient des Buddhas. D'après le dogme ecclésiastique il en est autrement. Nous reviendrons plus tard sur les sept Buddhas officiellement reconnus.

2. D'après une illusion d'optique bien connue, le disque solaire nous semble plus grand quand il est près de l'horizon que quand il est placé plus haut sur la voûte céleste.

3. C'est-à-dire Maître du monde; au fond on veut dire « celui qui lance le disque », « celui qui fait tourner la roue céleste », c'est-à-dire Vishṇu.

* Le dernier événement important avant la mort du Ta- 218
thâgata, fut la conversion de Subhadra, moine âgé de 120 ans, et qui demeurait au Nord, près du lac Anavatapta. Voyant que le bois de figuiers, près de sa maison, avait vieilli, il se dit : « Maintenant que je vais mourir, ce bois aussi devient vieux. » Mais, mieux instruit à cet égard par une divinité, qui lui fit connaître que ce signe présageait la fin prochaine du Buddha, il se rendit au bois des arbres Sâl, et y rencontra Ânanda. Or, ce vieillard avait été, pendant 500 générations, le père du Seigneur, et, pour cette raison, celui-ci le fit paraître devant lui, et le convertit, sur quoi Subhadra devint Grand-Maître, et disparut encore avant le Buddha.

Le Seigneur montra la couleur dorée de son corps, s'éleva dans l'air jusqu'à une hauteur de sept petites brasses, dit sept fois : « voyez cette couleur d'or de mon corps; maintenant je disparais. » — Il répéta cela jusqu'à 24 fois, et prononça son dernier sermon.

---

Maintenant nous retournons à la tradition méridionale, pour reprendre le fil du récit là où nous l'avons laissé.

A Pâvâ le seigneur établit sa demeure dans le jardin de manguiers appartenant à Cunda le forgeron. Dès que Cunda eut appris que le Seigneur se trouvait dans son jardin, il alla le voir et l'invita à dîner pour le lendemain, avec la Congrégation ; cette invitation fut acceptée en silence. Le lendemain,
au grand matin, le forgeron fit préparer des mets exquis * 219
et aussi du porc rôti en grande quantité. Le seigneur étant venu et ayant pris place, il dit à Cunda : « Vous ne donnerez qu'à moi le rôti de porc que vous avez préparé ; quant aux autres mets, vous les donnerez à la Congrégation. » — Le repas fini, il demanda à Cunda d'enterrer dans un trou le reste du rôti, vu qu'aucun être dans l'Univers, sauf le Tathâgata, ne pouvait supporter cette nourriture.

Après que le Seigneur eut mangé le rôti du Cunda, il tomba gravement malade : il eut une diarrhée sanguinolente et ressentit des douleurs mortelles. Il se reprit cependant et partit, accompagné par Ânanda, pour Kusinârâ [1]. Voulant se reposer, en route, sous un arbre, il dit à son disciple : « Viens, Ânanda, plie mon vêtement, afin que je puisse m'asseoir ; je suis fatigué. » Quelque temps après, il pria Ânanda de chercher de l'eau potable. Comme l'eau dans le ruisseau voisin était trouble, Ânanda fit des objections, et demanda s'il ne ferait pas mieux d'aller chercher de l'eau dans la rivière Kakutsthâ, mais le Maître renouvela son ordre, sur quoi le disciple fit ce qu'on lui avait dit, et remarqua à son grand étonnement que l'eau du ruisseau était devenue claire.

A ce moment, un Pukkasa du pays des Mallas [2], qui avait été autrefois un élève d'Arâla Kâlâma, vint voir le Seigneur, et raconta à celui-ci comment Arâla Kâlâma avait jadis donné une preuve admirable de concentration spirituelle. Alors le Buddha donna une preuve de sa propre concentration spiri-
220 tuelle, qui dépassa de beaucoup celle d'Arâla. * Le Pukkasa, ravi de ce qu'il avait entendu, prononça immédiatement la confession de foi comme laïque, fit apporter une paire de vêtements de couleur d'or, et les offrit humblement au Seigneur. Celui-ci se fit couvrir d'un de ces vêtements et Ânanda de l'autre [1]. Après avoir été réconforté et fortifié par un sermon, le Pukkasa s'éloigna avec un salut respectueux.

Dès que l'homme fut parti, Ânanda fit étendre les vête-

1. Nous donnons ici la forme du pâli, n'étant pas sûr que la forme sanscrite Kuçinagara soit exacte.

2. Voir plus haut, p. 216 note. Chez Bigandet, II, 37, l'honnéie Pukkasa est devenu un « prince Pukkasa ».

1. Ceci est en désaccord, non seulement avec la tradition septentrionale résumée plus haut, mais encore avec le *Mahâparin*. S. lui-même, dans lequel il est dit « que le Maître, couvert des deux vêtements de couleur dorée que le Pukkasa avait envoyé chercher, semblait d'une couleur dorée ».

ments sur le corps du Seigneur, qui se mit à luire comme un feu ardent. Comme le disciple manifesta son étonnement à ce sujet, le Maître répondit : « A deux époques, Ânanda, la peau du Tathâgata a une couleur particulièrement claire et blanche. A quelles époques? Pendant la nuit dans laquelle il arrive à la sagesse suprême et pendant la nuit dans laquelle il passe définitivement dans l'état du Nirvâṇa absolu. Aujourd'hui même, Ânanda, pendant la dernière veillée de la nuit, à Kusinârâ, près de l'Upavartana (c'est-à-dire » la place, le point), « dans le bois de Sâllas du pays des Mallas, entre deux arbres Sâlla, aura lieu l'extinction finale du Tathâgata. Partons pour la rivière Kakutsthâ. »

Accompagné d'une grande foule de moines, le Seigneur partit pour la Kakutsthâ, prit un bain, se dirigea vers le jardin de manguiers et ordonna au vénérable Cunda [2] de plier son vêtement, vu qu'il désirait prendre du repos. On satisfit au désir du Maître fatigué, et il s'endormit couché sur le côté droit, un pied croisé sur l'autre, comme dort un lion. Éveillé de son sommeil, il adressa la parole à Ânanda et lui déclara que Cunda, le forgeron, bien loin d'avoir commis une faute en lui servant ce repas, avait, ce faisant, accompli
un acte méritoire [*]. En effet, de tous les repas offerts au 221
Tathâgata, deux étaient particulièrement méritoires : celui qui lui avait été donné par Sujâtâ, immédiatement avant qu'il atteignît la dignité de Buddha, et ce dernier repas préparé par Cunda.

Ensuite, le Seigneur passa, avec ses disciples, sur l'autre rive de la Hiraṇyavatî et se rendit à Kusinârâ. Arrivé là, il demanda à Ânanda de lui préparer un lit de repos, dont la tête serait placée vers le Nord, entre les deux arbres Sâlla. Fatigué, il s'étendit sur ce lit, se couchant sur le côté droit et croisant un pied sur l'autre, comme un lion.

2. Dit aussi Cundaka; en apparence, c'est un autre personnage que le forgeron.

A ce moment solennel, les deux arbres Sâlla produisirent, bien que ce ne fût pas la saison, des fleurs et des fruits, et en laissèrent tomber, pour l'honorer, sur le corps du Tathâgata; des fleurs célestes du paradis et de la poudre de santal céleste tombèrent du ciel; une musique céleste se fit entendre et des chœurs célestes se montrèrent dans l'air, en l'honneur du Tathâgata.

Alors le Seigneur déclara à Ânanda qu'il ne se sentait nullement honoré ou glorifié par ces hommages, mais qu'il était honoré et glorifié toutes les fois qu'un religieux ou une religieuse, qu'un laïque homme ou femme, observait ses commandements et vivait vertueusement. Par conséquent, ses disciples devaient s'exercer à observer ces commandements et à vivre vertueusement.

A ce moment, le vénérable Upavâna se plaça devant le Seigneur, en agitant un éventail [1]. Le Seigneur le chassa, disant : « Va-t-en, moine; ne te mets pas devant moi. » Ananda exprima son étonnement à ce sujet, Upavâna ayant été depuis si longtemps le serviteur personnel du Seigneur et toujours attaché de près à sa personne : pourquoi le Seigneur le chassait-il à ses derniers moments? Son étonne-
222 ment cessa, * lorsque le Seigneur lui déclara que des Dieux, en nombre infini, s'étaient réunis pour assister aux derniers moments du Tathâgata, et que la présence de ce moine d'un rang élevé, qui s'était placé devant le Tathâgata, les empêchait de voir le Seigneur lors de sa disparition.

Ensuite, le Seigneur parla avec Ânanda des pèlerinages à faire aux lieux saints. « Il y a quatre lieux », — dit-il à peu près — « qu'un bon croyant doit visiter et honorer avec un sentiment de sanctification : 1° l'endroit où le Tathâgata est

1. Bigandet. II, 49, lit Upalavana, et fait dans sa 3e édition du personnage une religieuse, confondant le nom avec Uppalavaṇṇâ; dans la 1re édition, il considérait — et à bon droit, ainsi que le prouve le *Mahâparin. Sutta* — le personnage comme un moine. Le nom est évidemment altéré dans le texte birman.

né ; 2° celui où il s'est éveillé à la science parfaite ; 3° celui où il a prêché pour la première fois le Dharma suprême ; 4° celui où il est entré dans l'état final de Nirvâṇa. Tous ceux qui visitent ces lieux saints dans des dispositions pieuses viendront après leur mort dans le ciel. »

Ânanda adressa au Seigneur les questions suivantes : « Comment devons-nous nous conduire à l'égard des femmes ? » — « Ne pas les voir, Ânanda. » — « Mais quand on les voit, que faire ? » — « Ne pas leur parler, Ânanda. » — « Et quand on est obligé de leur parler, que faire ? » — « Alors il faut s'armer de circonspection, Ânanda. »

Ensuite Ânanda demanda de quelle façon les moines devraient traiter le corps du Tathâgata. « Ne te soucie pas, Ânanda », fut la réponse, « des honneurs qu'on rendra au corps du Tathâgata, mais attache-toi au bien avec un zèle infatigable. Il y a assez de gens sensés parmi les barons, les brahmanes et les bourgeois, qui croient au Tathâgata et qui auront soin de ses honneurs funèbres. » — « Comment feront-ils donc? » demanda le disciple. — « Ils traiteront », fut la réponse, « le corps du Tathâgata comme celui d'un souverain du monde. Ils envelopperont le corps d'abord d'un linge neuf, puis d'un morceau de coton et répéteront cela cinq cents fois ; ensuite, ils le mettront dans un sarcophage de métal [1], contenant de l'huile [*], qu'ils recouvriront 223
d'un autre sarcophage de métal ; ils élèveront ensuite un bûcher de toutes sortes de matières odoriférantes; ils y brûleront le corps du souverain et élèveront enfin à un carrefour un tumulus voûté pour le souverain. C'est ainsi que seront célébrées les funérailles du Tathâgata. » A cette instruction, le Seigneur ajouta encore : que quatre personnes avaient droit à un tumulus après leur mort : un Tathâgata parfait ; un Pratyekabuddha ; un Disciple du Tathâgata ; et un souve-

1. D'après Hiuen Thsang, dans Stan. Julien, *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, II, 343, le cercueil était *en or*. Le même détail est donné par le commentaire sur le *Parinibb. Sutta*.

rain du monde [1]. Il ne manqua pas de déclarer expressément que tous ceux qui feraient preuve d'une dévotion pieuse pour ces sortes de collines funéraires (stûpas), gagneraient le ciel.

Après cette conversation, Ânanda eut l'âme attristée en pensant qu'il avait encore à apprendre tant de choses et que le bon Maître s'endormirait bientôt du sommeil de la mort. Il entra au couvent et pleura, tandis qu'il se retenait à la balustrade. « Où est Ânanda ? » demanda le Seigneur. Quand on lui dit qu'Ânanda venait de rentrer, le Maître le fit venir et lui dit des paroles d'encouragement : « Ne sois pas attristé, Ânanda ; ne t'ai-je pas enseigné nettement que nous devons nous séparer de tout ce qui nous est cher et aimé ? Si tout ce qui est né et composé est périssable, il est déraisonnable de vouloir que quelque chose de semblable ne périsse pas. Tu as servi le Tathâgata longuement, fidèlement et honnêtement ; tu as acquis ainsi du mérite. Applique-toi et tu seras bientôt délivré du virus des passions. »

Ensuite, le Seigneur adressa la parole aux moines, pour leur révéler que tous les Sages parfaits avaient eu, dans le passé, leur serviteur attaché à leur personne, aussi fidèle qu'Ânanda. Cela aurait également lieu pour les Sages de l'avenir. Puis il s'étendit en louanges sur Ânanda, qui était sensé et possédait quatre propriétés remarquables. En effet, toute réunion de moines qu'Ânanda visitait, était ravie de
224 son extérieur * et de la façon dont il prêchait le Dharma ; tous, tant qu'il parlait, ne pouvaient se rassasier de l'entendre. Il en était de même de chaque réunion de religieuses. Or, un souverain du monde possède également ces quatre propriétés singulières : il produit par son extérieur et ses paroles le même effet qu'Ânanda sur une réunion de barons, de brahmanes, de bourgeois et d'ascètes.

1. Il est évident que de telles sépultures sacrées avaient été érigées déjà depuis des milliers d'années en l'honneur des Buddhas plus anciens, etc.

Le Maître ayant parlé, Ânanda dit : « Seigneur, qu'il vous plaise de ne pas entrer dans le repos éternel dans cette localité insignifiante, écartée. Il y a d'autres grandes villes, comme Campâ, Râjagṛha, Çrâvastî, Sâketa, Kauçâmbî et Benares [1], où demeurent beaucoup de chevaliers riches, de brahmanes et de bourgeois, qui aiment le Tathâgata et auront soin de ses funérailles solennelles. » — « Ne parle pas ainsi, Ânanda, reprit le Maître. Jadis régnait ici un prince puissant et juste, Sudarçana le Grand. Cette même localité de Kusinârâ était sa capitale, aussi riche, florissante et peuplée d'hommes que la ville des dieux, Âlakamandâ [2], est riche, florissante et peuplée de génies. Rends-toi, Ânanda, à Kusinârâ [*] et dis aux Mallas qui y demeurent que dans la der- 225
nière veillée de la nuit aura lieu l'extinction du Tathâgata. »

Ânanda exécuta l'ordre qui lui était donné. Arrivé à la ville, il trouva les Mallas, pour une raison ou pour une autre, réunis à l'hôtel de ville. Il les avertit du prochain Nirvâṇa définitif du Tathâgata, et les exhorta à ne pas tarder à venir, s'ils ne voulaient s'en repentir plus tard. En apprenant cette triste nouvelle, les Mallas, hommes et femmes, s'abandonnèrent à la douleur et se hâtèrent vers le bois de Sâlas, pour ne pas venir trop tard. Ânanda, comprenant qu'il serait trop long de les présenter un par un, les groupa par familles et les laissa ainsi présenter au Seigneur leurs humbles hommages.

Vers ce temps demeurait à Kusinârâ un moine, nommé Subhadra. Apprenant quel événement allait se passer, il résolut de se laisser instruire de telle façon par « l'ascète Gautama » que tout doute (et désir) cesserait chez lui, car il avait la ferme persuasion que « l'ascète Gautama » était capable de le faire. Il se rendit au bois de Sâlas et commu-

1. Ces six villes sont aussi mentionnées dans la tradition septentrionale, plus haut, p. 217.

2. Sanscrit : Alakâ, résidence de Kubera, dieu de la richesse et surveillant de la région du Nord.

niqua son désir à Ânanda. Celui-ci repoussa sa demande en disant : « Non, Subhadra, cela est impossible ; ne gêne donc pas le Tathâgata, le Seigneur est fatigué ». Cette scène se répéta jusqu'à trois fois ; quand le Seigneur entendant la dispute, ordonna à Ânanda d'admettre Subhadra près de lui. Arrivé en présence du Seigneur, après l'échange des compliments habituels, Subhadra raconta que les principaux chefs de secte, comme Pûraṇa Kaçyapa et les cinq autres professaient chacun une doctrine conforme à son propre système, mais qu'ils n'étaient pas d'accord entre eux, et que quelques-uns admettaient tels dogmes et rejetaient tels autres. Le Seigneur lui répondit qu'on pouvait laisser ces dogmes de côté et qu'il était prêt à instruire Subhadra dans la Loi. « Toute discipline légale », dit-il, « où manque la noble octuple voie » ne possède pas non plus de premier, de se-
226 cond, de troisième, de quatrième ascète [1]. * Dans cette discipline légale (c'est-à-dire dans la mienne) se trouve la « noble octuple voie » ; dans celle-ci, on a un premier, un second, un troisième, un quatrième ascète.* Vaines sont les disputes avec d'autres ascètes ; que les moines mènent une vie vertueuse, et il y aura toujours des grands maîtres en nombre suffisant.

J'étais âgé de vingt-neuf ans, Subhadra,  
Lorsque je devins moine, recherchant la sainteté.  
Il y a plus de cinquante ans, Subhadra,  
Depuis que je suis devenu moine,  
Me mouvant sur le terrain de la règle légale,  
En dehors duquel il n'y a pas d'ascète.

Subhadra fut tellement ravi de la forme particulièrement claire et compréhensible que le Seigneur avait donnée à l'exposé de la Loi, qu'il fit la confession de foi et demanda à être admis à prononcer ses vœux. Bien que régulièrement le

1. On explique ces expressions comme s'il y avait : « ascète de $1^{er}$, $2^{e}$, $3^{e}$, $4^{e}$ rang ».

converti d'une autre secte doive attendre quatre mois avant de pouvoir être admis dans l'ordre, Subhadra fut dispensé de ce temps d'épreuve, et, sur l'ordre du Seigneur, il fut admis dans l'ordre par Ânanda. Subhadra fut ainsi le dernier des disciples qui eussent vu le Seigneur face à face [1].

---

Pendant ces derniers moments, le Seigneur donna à ses disciples quelques préceptes sur la manière dont ils devraient se conduire entre eux ; il dit à la fin : « Maintenant, moines, je n'ai plus à vous dire que ceci : toutes choses composées [2] sont exposées à la vieillesse ; travaillez infatigablement. » Ce fut la dernière parole du Tathâgata [3].

* Sur ce, le Seigneur entra dans le premier état de médita- 227
tion ; s'élevant plus haut, il entra dans le second ; de là dans le troisième ; de là dans le quatrième ; de là il s'éleva jusqu'au point de vue de l'infinité du monde ; de là jusqu'à celui de l'infinité de la connaissance ; de là jusqu'à celui du néant ; de là jusqu'à celui du non-conscient et pourtant non inconscient ; de là à celui de la suppression du sens de la conscience [1].

Alors Ânanda dit à Anuruddha : « Le Seigneur a rendu le dernier soupir, Anuruddha. » — « Non, Ânanda, le Seigneur n'a pas rendu le dernier soupir ; il a atteint le point de vue de la suppression du sens de la conscience. »

1. D'après le récit des Bouddhistes du Nord, chez Schiefner, 293, il meurt immédiatement après être devenu grand-maître. Hiuen Thsang donne le même détail. *Voyage des pèlerins bouddhistes*, II, 339.

2. Nous reviendrons à l'instant sur ces termes.

3. Hiuen Thsang, dans *Voy. des Pèl. Bouddh.*, I, 341, donne ainsi les dernières paroles du Seigneur à la foule assemblée : « Ne dites pas que le Tathâgata se plonge pour toujours dans le Nirvâṇa. Le corps du Dharma subsistera éternellement, à l'abri de tout changement. Il faut renoncer à la paresse et chercher les moyens de salut. »

1. * Tous ces états successifs sont représentés d'une façon concrète comme des mondes ou cieux ; nous y reviendrons plus tard.

Ensuite, le Seigneur s'élevant du point de vue de la suppression du sens de la conscience, vint à celui du non-conscient et pourtant non-inconscient ; de là à celui du néant ; de là à celui de l'infinité de la connaissance ; de là à celui de l'infinité du monde ; de là, il vint au quatrième état de méditation ; de là au troisième ; de là au second ; de là au premier ; de là au second ; de là au troisième ; de là au quatrième ; s'élevant du quatrième état de méditation, le Seigneur entra au Nirvâṇa final[2].

Au même moment il y eut un terrible, épouvantable tremblement de terre et l'on entendit le bruit des tambours célestes.

Au même moment, Brahma prononça l'hymne :

Tous les êtres du monde vont abandonner leur corps,
Maintenant qu'un tel docteur, incomparable dans le monde,
Le puissant Tathâgata, le parfait sage, est entré dans le repos éternel.

Et Indra prononça l'hymne :

Non durables, hélas, sont toutes les créatures,
Soumises à la loi de la naissance et de la destruction,
Après qu'elles sont nées, elles sont supprimées ;
Leur extinction est bienheureuse.

228 * Anuruddha et Ânanda, eux aussi, prononcèrent des vers de circonstance.

Ceux d'entre les moines qui étaient encore soumis à l'empire des passions, s'abandonnèrent à la tristesse et donnèrent des signes de deuil, mais les autres montrèrent une résignation calme, convaincus comme ils étaient, que les

2. Chez Schiefner, 293, on trouve des détails remarquables sur les derniers moments du Seigneur. « Le Seigneur montra la couleur d'or de son corps ; s'élevant jusqu'à une hauteur de sept brassées au-dessus de son siège, il dit sept fois : « Contemplez la couleur d'or de mon corps. Maintenant, je disparais de l'existence. » Il répéta cela vingt-quatre fois et prononça ensuite son dernier sermon. »

créatures ne sont pas durables. Anuruddha prononça devant les moines une allocution de circonstance, en s'adressant en premier lieu à Ânanda.

Après qu'Anuruddha et Ânanda eurent passé le reste de la nuit (et : du matin) en conversations spirituelles, Anuruddha ordonna à Ânanda de se rendre à Kusinârâ, afin d'avertir les Mallas qui y demeuraient de la mort du Seigneur.

A ce moment, les Mallas, pour une raison ou pour une autre, étaient réunis à l'hôtel de ville. En apprenant la nouvelle qu'Ânanda leur apportait, tous, hommes et femmes, s'abandonnèrent à la tristesse et donnèrent de grands signes de deuil.

Immédiatement, les Mallas donnèrent des ordres à leurs serviteurs, pour qu'ils apportassent des parfums, des guirlandes et aussi des instruments pour exécuter de la musique de danse. Cela fait, ils se rendirent au Bois de Sâllas, où reposait le corps du Seigneur. Avec des danses, des chants, de la musique, des guirlandes et des parfums ils manifestè-
rent leur respect pour le corps*, dressèrent des tentes, arran- 229
gèrent des guirlandes de fleurs et passèrent ainsi la journée.

Les fêtes durèrent pendant une semaine. Le septième jour, huit des Mallas les plus considérables portèrent le cadavre à un de leurs sanctuaires situé à l'Est de la ville, et nommé Mukuṭa-bandhana (c'est-à-dire « bandeau du diadème »). A la question comment il faudrait traiter le corps du Tathâgata, Ânanda répondit : « comme celui d'un souverain du monde », et il donna des indications sur la façon dont il faudrait agir pour que cela eût lieu conformément à ce que le Seigneur lui avait dit. Immédiatement, ces indications furent suivies [1].

1. Après que le corps du Tathâgata eût été déposé dans le cercueil, Anuruddha s'éleva au palais des dieux et apporta à Mâyâ la nouvelle de la mort de son fils. Immédiatement, elle se rendit, accompagnée d'une suite nombreuse de créatures célestes, à l'endroit entre les deux arbres Sâlla, et s'y livra à de bruyantes manifestations de douleur. « C'en est fini du bonheur des hommes et des dieux », s'écria-t-elle, « l'œil du monde est éteint. » Alors,

A ce moment, Mahâ-Kâçyapa voyageait de Pâvâ à Kusinârâ, suivi d'une foule de cinq cents moines. Au moment où il se reposait sous un arbre, il vit venir de loin un Âjîvaka, qui se rendait de Kusinârâ à Pâvâ, une fleur du paradis à la main. Kâcyapa lui cria de loin : « Vénérable Seigneur, avez-vous vu mon maître ? » — « Oui, cher Seigneur », répondit l'Âjîvaka ; « l'ascète Gautama est mort il y a juste une semaine, c'est pourquoi j'ai apporté cette fleur du paradis. » Il raconta, en outre, que quelques moines, qui étaient encore capables d'éprouver des émotions, se livraient à des manifestations de douleur, les autres non.

Vers ce moment, un moine âgé, nommé Subhadra prit place dans l'assemblée [2] et dit aux moines : « Ne vous affligez pas ! nous sommes délivrés du Grand Moine. Nous étions opprimés, étant obligés d'entendre toujours dire :
230 * « Ceci vous convient », ou « ceci ne vous convient pas ». Mais maintenant nous ferons ce que nous voulons, et ce que nous ne voulons pas faire, nous ne le ferons pas [1] ».

Ensuite, Kâçyapa rappela aux moines les sages paroles du Maître, qu'il faut se séparer de tout ce qu'on aime, etc.

A ce moment, trois des Mallas les plus considérables se préparèrent à allumer le bûcher [2], mais ils échouèrent. Cela

par la puissance divine du Tathâgata, le cercueil s'ouvrit de lui-même, tandis que le mort se redressa et dit à sa mère, d'une voix douce : « Tu as été bien bonne de venir ici de si loin. Vous tous, qui observez la Loi, cessez de vous livrer tellement à la douleur. » C'est ce que raconte Hiuen Thsang, *Voy. des Pèl. Buddh.*, II, 343.

2. Ceci n'est pas bien d'accord avec ce qui a été raconté plus haut, p. 225, à moins que le Subhadra actuel ne soit un autre que celui mentionné dans ce récit. Le même récit se retrouve littéralement dans le *Cullavagga*, II, 1 ; il y est placé à une époque un peu plus tardive.

1. Les paroles de Subhadra semblent ici très déplacées. Dans le *Cullavagga*, pass. cité, Kâçyapa les cite afin d'avoir un argument de plus en faveur d'un concile. C'est ainsi qu'elles s'expliquent.

2. Le texte porte *âlimpeti* « frotter d'un onguent » ; ce mot est probablement l'explication inexacte d'un prâkṛt *âlippeti* ou *âḍippeti*, sanscrit *âdîpayati*. De même *âlimpana* pour *âḍippana*, sanscr. *âdîpana* dans *Milinda-Pañhâ* ; comp. la note de Trenckner sur ce passage.

tenait, ainsi que le leur expliqua Anuruddha, à ce que le bûcher du Seigneur ne s'enflammerait pas avant que Kâçyapa n'eût salué de la tête les pieds du Seigneur.

Les choses se passèrent, en effet, ainsi, et dès que Kâçyapa fut arrivé près du bûcher avec ses cinq cents moines et eut rendu hommage au Seigneur, le bûcher s'alluma de lui-même.

Après la crémation, les reliques furent portées par les Mallas de Kusinârâ à l'hôtel de ville, où elles furent gardées pendant une semaine, couvertes d'une coupole de lances et ceintes d'une clôture d'arcs et honorées par des danses, des chants, de la musique, des guirlandes et des parfums.

Dès que le roi du Magadha, Ajâtaçatru, eut appris que le Seigneur était entré à Kusinârâ dans le repos éternel, il envoya un ambassadeur, afin de demander aux Mallas de cette ville une part des reliques, se fondant sur ce qu'il était lui-même un Kshatriya, comme le Seigneur, et qu'il avait conçu le projet d'élever un *tumulus* (stûpa) en l'honneur de ces reliques.

La même demande fut faite par les Lichavis de Vaiçâlî,
les Çâkyas * de Kapilavastu [1], les Bulis d'Allahappa, les Ko- 231
ḍyas de Râmagrâma et les Mallas de Pâvâ. Un brahmane du Veṭhadvîpa demanda lui aussi sa part, en qualité de brahmane.

Au premier abord, les Mallas de Kusinârâ ne voulaient pas satisfaire à ces demandes ; ils dirent aux foules réunies de moines et de laïques : « C'est sur notre territoire que le Seigneur est entré dans le repos éternel, et ce n'est pas notre intention de céder quelque chose des reliques. » Mais sur le conseil du brahmane Droṇa, qui fit comprendre aux Mallas l'indécence d'une querelle au sujet des reliques du Buddha, qui leur avait toujours prêché la tolérance, ils changèrent d'avis. Droṇa fut chargé de la répartition, tâche dont il s'acquitta volontiers, ne demandant pour lui-même

1. Ville qui venait d'être détruite.

que l'urne, au-dessus de laquelle il désirait élever un stûpa.

Les Mauryas de Pippalivana envoyèrent, eux aussi, un ambassadeur pour demander une part des reliques, mais la répartition avait déjà eu lieu, de sorte qu'ils durent se contenter des charbons de bois du bûcher [2].

Tous ceux qui avaient reçu une part des reliques exécutèrent leur projet et édifièrent dans leurs pays respectifs des chapelles funéraires. C'est ce que firent également Droṇa et les Mauryas, le premier pour l'urne, les seconds pour les charbons.

Il est dit dans une pièce de vers que les ossements (ou : le corps) du Tathâgata remplissent huit droṇas [3]. Sept de ces droṇas sont adorés dans le Jambudvîpa, un à Râmagrâma, par les princes des Nâgas [4]. Une dent canine est vénérée par les dieux ; une autre dans la ville des Gândhâras ; une troisième dans le royaume de Kaliṅga ; une quatrième par les princes des Nâgas.

2. Les traditions septentrionales s'accordent, pour le principal, avec ce qui est dit dans le texte ; *Asiatic Researches*, XX, 316.

3. Une certaine mesure de volume ; littéralement n seau, une cuve.

4. *Nâga* signifie « serpent », « esprit des eaux », « habitant des montagnes » et « éléphant ».

## CHAPITRE II

### Considérations sur la légende du Buddha

* Après avoir exposé, dans le chapitre précédent, la légende 232
avec assez de détail pour permettre au lecteur de se former une opinion personnelle, nous allons ici exposer notre propre opinion sur la nature véritable du Buddha.

Si l'on admet que la légende contient des éléments historiques, on doit en même temps, à moins de tomber dans une inconséquence, reconnaître qu'une grande partie des faits racontés, à commencer par la naissance miraculeuse, sont de pures fictions, mais des fictions d'une nature spéciale. A notre avis, ces fictions portent tout le caractère de mythes, représentatifs de phénomènes naturels.

Dès que l'on a acquis la conviction que les faits mentionnés dans la légende sont de tout point véridiques, on arrive nécessairement au résultat que la vérité indéniable de
la légende, sauf quelques détails insignifiants, * n'est pas 233
celle de l'histoire, mais celle de la mythologie de la nature, ce qui revient à dire que le Buddha de la légende est une image mythique, qui n'a plus rien de commun avec le fondateur historique de la secte, supposé que celui-ci ait existé.

En parlant de mythes, nous n'entendons pas par là des contes inventés à plaisir, mais de vrais mythes de la nature, dont la vérité, tout en étant d'essence différente, n'est pas inférieure à la vérité historique. Quelle que soit la valeur de l'histoire de certains individus, de certains États, de certains

peuples, elle est inférieure en certitude à la mythologie, car les faits historiques ne se répètent jamais, ne peuvent donc jamais être mis à l'épreuve, tandis que les phénomènes naturels, qui forment le sujet de la poésie mythique, se répètent continuellement et régulièrement. Nous avons, il est vrai, fait peu de progrès encore dans le déchiffrement du langage spécial de la mythologie, et nous pouvons en comprendre les termes à contre-sens, comme ceux de toute langue nouvelle pour nous, mais si l'on a une fois saisi le sens, on a aussi les moyens de prononcer un jugement décisif sur l'exactitude ou l'inexactitude des représentations poétiques de phénomènes naturels, ce qui n'est pas toujours le cas, loin de là, quand il s'agit de faits historiques.

L'existence d'éléments mythiques dans l'histoire du Buddha est à peu près universellement reconnue, bien qu'il y ait de grandes divergences d'opinion sur la part plus ou moins grande de la mythologie dans la formation de la légende.

Il est indéniable que le Buddha, tel qu'on nous le dépeint, présente les traits, tantôt d'un homme, tantôt d'un dieu. En effet, il est le plus haut placé des dieux, comme lui-même le déclare, en parlant de lui-même. S'il est représenté sous forme humaine, cela va de soi : il en est de même de tous les autres dieux. Il est homme, c'est-à-dire : mortel, et en même temps dieu, comme tous les autres dieux. Les dieux sont immortels, en tant que leur nature est inaltérable ; mais mortels, en tant qu'ils sont nés, ont père et mère, engendrent des enfants, etc. Tout ce qui naît, doit un jour mourir : c'est là une thèse fondamentale, non seulement du Bouddhisme, mais de tout paganisme, dans l'Inde ou en Europe. Chaque jour, chaque année, chaque nouvelle période du monde, le soleil naît et meurt : à ce point de vue il est mortel. Mais le même dieu est censé avoir toujours fait ainsi
234 et devoir le faire à l'avenir : * les Buddhas sont innombrables. A ce point de vue, cet être divin est immortel. Ses formes phénoménales sont innombrables, son essence est

une. Le Temps est éternel, mais chaque partie du temps est finie; ou, comme disent les Indiens, « la divinité est éternelle, mais ses *avatâras* ou *amças* (parties) sont finis ». Le fait que le Buddha est un de ces *avatâras,* celui du dieu solaire et mesureur du temps, Vishṇu, est une idée indienne[1], bien que les Bouddhistes eux-mêmes l'expriment par une autre formule.

La nature hybride des dieux, jointe à une particularité de l'ancienne langue, fut cause d'une conséquence particulière. La plupart des mots, en effet, qui signifiaient « être humain, personne », exprimaient aussi les idées de « mâle, héros ». Les êtres forts, comme le Soleil, les Tempêtes, étaient naturellement conçus sous une forme essentiellement héroïque, le dieu solaire, en particulier, était un héros bienfaisant, qui, pour rendre service à l'humanité, chassait les monstres, les esprits des ténèbres, et était en général la cause de la prospérité et du bien-être. Bien des fois Vishṇu, Indra et autres dieux sont nommés des « hommes », et cette qualification humaine donnée à la divinité ne se trouve pas seulement chez les Indiens; on la retrouve, entre autres dans un morceau en vieux haut-allemand, « la prière de Wessobrunn » :

Dô dâr niwiht ni was —
enti dô was der eino almahtîco Cot,
manno miltisto...

« Lorsque rien encore n'existait, alors existait le Dieu unique, tout-puissant, le plus doux (bienveillant) des hommes[2]. » Si l'on voulait exprimer d'un seul trait l'essence du Buddha, on ne pourrait mieux faire que de dire

1. On trouve des preuves nombreuses de ce que nous avançons dans le dictionnaire sanscrit de Böhtlingk et Roth, au mot *buddha.*

2. Encore plus tard, Dieu est invoqué comme *himelischer mann* (homme céleste). Au contraire, dans l'Exode moyen haut-allemand, c'est Moïse qui est dit *manna mildust.*

qu'il était *manno miltisto*. Cette expression contient en germe toute l'activité du Tathâgata.

Malgré les ressemblances qui existent entre les mythes de Vishṇu-Kṛshṇa-Nârâyaṇa, comparés entre eux et à la légende
235 de Buddha, * il y a aussi des différences, conséquences naturelles des conditions naturelles et locales qui ont déterminé le développement de ces cycles mythiques. Il serait parfaitement inutile de vouloir énumérer ici ces points de contact, et nous nous contenterons de mentionner ici le principal : la qualité de révélateur attribuée au Parfait Sage. De même que Kṛshṇa-Vishṇu a révélé le Cantique du Seigneur [1], chanté tous les Védas et produit la Grande Épopée, le Mahâ-bhârata, de même le Buddha, le Bhagavat, est le révélateur de la doctrine du salut et en même temps le conteur des petits récits, nommés Jâtakas. La différence est celle-ci : dans Vishṇu-Kṛshṇa les qualités de héros et de sage ou de législateur vont de pair et se montrent tour à tour, comme on peut les observer dans la nature. La vie du Buddha, au contraire, a été coupée en deux parties : dans la première, il est un Bodhisatva, dont la nature héroïque, il est vrai, est un peu laissée dans l'ombre, mais qui donne cependant assez de preuves d'une force herculéenne pour qu'on reconnaisse en lui Nârâyaṇa, l'Hercule Indien, et le Siegfried des Germains. Dans la seconde partie de sa vie, il a déposé son armure de chevalier et il se montre d'abord comme sage, ensuite comme révélateur de la Loi.

Une distinction analogue entre le héros et le sage, mais dans un sens opposé, se trouve dans le Râmâyaṇa, épopée qui forme, comme la légende du Buddha, un ensemble artistement conçu, ce qu'on ne saurait dire du Mahâ-bhârata.

1. Les célèbres Bhagavad-gîtâs ou Içvara-gîtâs. Les deux termes, *bhagavat* et *içvara*, signifient au fond la même chose, et sont par conséquent appliqués avec autant de droit à Vishṇu ou à Buddha qu'à Çiva ; mais dans le langage ordinaire, en prose, *içvara*, se dit surtout de Çiva, *bhagavat* de Vishṇu ou de Buddha.

Râma, tel que nous le peint le Râmâyaṇa, est exclusivement un *kshatriya*, le modèle du héros pieux et sage, qui, par ses exploits, sert l'humanité ; il ne figure que comme une partie (*aṁça*) de Vishṇu ; ce qu'il est à un autre point de vue — au fond, le dieu lui-même — n'est pas révélé [2]. Le contraire a lieu pour le Bodhisatva * : les grandes et bonnes 236
actions de celui-ci appartiennent au passé ; une fois qu'il a atteint la sagesse, il n'agit plus, il ne fait que répandre sa lumière, et parcourt paisiblement et infatigablement sa carrière. C'est alors qu'il vit comme il convient à quelqu'un qui a atteint le quatrième et suprême degré de développement, à un *mukta* ou *yati*, selon la loi de Manu [1]. Parmi tous ces mythes apparentés, ceux du Buddha trahissent le plus nettement l'influence des écoles de philosophes, de ceux qui renonçaient au monde pour se vouer à une vie plus spirituelle. Nous pouvons même aller plus loin, et soutenir que le Bouddhisme, dans la forme où nous le connaissons, ne peut dater que d'une époque où la vie monastique avait déjà atteint un certain degré de développement.

Il suffit d'être quelque peu versé dans la mythologie de nos ancêtres ariens pour s'assurer que certaines parties de la légende sont extrêmement anciennes. La lutte entre le Bodhisatva et Mâra, le représentant de l'obscurité, appartient, au moins dans ses traits essentiels, aux mythes les plus anciens de notre race et doit avoir existé longtemps avant l'âge védique.

2. Bien entendu, dans le Râmâyaṇa lui-même. Dans la croyance populaire, telle qu'elle existe de nos jours, au moins dans les environs de Bénarès, Râma est encore ce qu'il est en réalité : la divinité elle-même ; là, *râma* est simplement synonyme de Dieu.

1. Voir Manu, 6, 44, suiv. Nous avons déjà vu plus haut que *mukta*, chez les Indiens plus récents, par suite de l'étymologie, a le sens de « délivré ». Le substantif *moksha* dans la quadruple formule *kâma* « plaisir », *artha* « utilité, intérêt », *dharma* « vertu, devoir », et *moksha*, n'a pas au fond le sens de « délivrance », mais de « haute sagesse », qui est sensée conduire à la délivrance.

237 * Bien qu'une partie, même la plupart des éléments de la légende remontent très haut, il n'en est pas moins vrai que la division particulière du récit et le groupement ingénieux des faits portent la marque d'une époque où les Indiens faisaient consister le développement complet d'un *ârya* dans le fait de parcourir les quatre périodes de développement ou *âçramas*. Ce sont : 1° période d'apprentissage; 2° mariage; 3° vie ascétique ; 4° état de sagesse suprême. Dans les deux premières époques, on mène une vie mondaine; dans les deux dernières, une vie spirituelle. Cette façon de comprendre la réalisation de la vie idéale n'était pas du goût de tous; quelques-uns jugeaient que la vie mondaine et la vie spirituelle devaient aller d'accord et trouvaient que cette division de la vie en *âçramas* était superflue et inutile. D'autres n'admettaient qu'un seul *âçrama* ; à leurs yeux, l'effort pour atteindre à la sagesse parfaite devait être le seul but de la vie ; aussi vite que possible, on devait entrer dans la voie du salut, renoncer au monde et se faire moine. Le Bouddhisme adopte cette dernière opinion comme la seule vraie, mais avec la modération qui le distingue, il se garde bien de condamner ouvertement la vie mondaine. Il est vrai que le Saṅgha, la Congrégation, la communauté des saints, ne comprend que des moines et des religieuses, des personnes purement spirituelles ; mais, en dehors du Saṅgha, des âmes désireuses du salut sont aussi reconnues comme adhérant à la vraie foi. Celui qui est un pieux laïque en toute sincérité, se prépare à un état supérieur, spirituel, sinon pour cette vie, du moins pour la vie à venir. C'est à cette
238 tendance, à ce qu'on peut supposer, * qu'est due la transformation des anciens mythes solaires en un ensemble grandiose, qu'on pourrait appeler la plus grande épopée monacale qu'ait produite l'humanité. Si l'on nous demandait de quelle façon nous nous représentons cette transformation, nous répondrions ainsi :

Le Dieu solaire était tantôt loué comme chasseur des

ténèbres, comme exterminateur d'êtres méchants, géants et autres monstres, tantôt comme la source abondante de bénédictions pour la terre entière, à cause de la lumière bienfaisante dont il illumine la terre et le ciel. Il est à la fois héros et sage, Hercule et Apollon. Si l'on applique à sa vie la division en *âçramas*, on obtient une distinction entre l'époque où il accomplit ses œuvres bienfaisantes et celle où il répand sa lumière. Cette seconde époque admet une nouvelle division, à cause de la distinction faite entre l'état d'ermite et celle de *mukta* ou *arhat*, du parfait sage et docteur. Or, il nous semble que le modèle fourni par les *âçramas* a influencé la forme de la légende, qu'on a distingué l'activité du Dieu solaire d'après ses diverses manifestations dans le courant de l'année et qu'on a, pour cette raison, représenté les choses de manière qu'il paraît revêtir un caractère chaque fois différent dans chacune des trois saisons parcourues consécutivement.

La façon dont les trois parties de la vie du Seigneur sont reliées les unes aux autres, témoigne d'un grand sens artistique, qu'on retrouve d'ailleurs continuellement dans la légende. Nous citons ici quelques exemples.

Le *Mahâvagga* s'ouvre par le récit que le Seigneur, à Uruvilvâ. complètement éveillé au pied de l'arbre de la Science, médita sur la série des douze causes et effets, la série dont l'ignorance ou la fausse science est le commencement, la vieillesse et la mort la fin [1]. Tout le monde sait que la vieillesse et la mort ont de tout autres causes que l'ignorance ; l'auteur le savait tout aussi bien [2]. Il doit aussi avoir su

1. Voir plus haut, p. 71.

2. Dans d'autres systèmes indiens l'ignorance ou fausse science est cause que l'esprit n'est pas conscient de sa véritable essence; que l'esprit, réellement libre et élevé au-dessus de la maladie et de la mort, semble non libre, sujet aux maux et mortel. Malgré de petites divergences dans la conception de la différence entre l'esprit et la matière, la base cosmogonique est facilement reconnaissable dans tous les systèmes indiens : l'*avidyâ* des philosophes est une spiritualisation du chaos, de l'obscurité qui précède les phénomènes.

239 qu'une ignorance sans ignorant est chose impossible *. De plus, il se sert d'un terme qui ne signifie pas nécessairement « cause matérielle ». Au fond, sa doctrine est celle-ci : « *après* l'ignorance viennent des représentations ou sensations; *après* celle-ci la claire conscience », etc. La vraie tendance de toute la série est de décrire les états consécutifs de l'homme au moment du réveil. Il est d'abord, comme la nature, plongé dans le sommeil, avant le lever du soleil. Au premier réveil, quand il rêve encore à moitié, des représentations vagues, des images plus ou moins confuses, se présentent à son esprit, bientôt remplacées par une conscience nette. Par suite, l'homme éveillé distingue le nom et la forme, des figures bien distinctes. Les sens deviennent capables de s'assimiler les impressions du monde extérieur, et par le contact des choses avec les sens éveillés de leur assoupissement, naît le sentiment du plaisir et du déplaisir, sentiment qui éveille le désir. Afin de contenter le désir éveillé, on fait des efforts et de cette manière on donne un commencement d'exécution à l'acte par lequel on veut créer une chose. Pour créer ou faire une chose, il faut un certain temps ; pendant ce temps, la chose est à l'état de devenir, jusqu'à ce qu'elle soit complète, ait reçu une forme visible. Alors, elle est dite née, arrivée à la lumière du jour. Tout ce qui naît, vieillit et doit disparaître tôt ou tard. Cette dernière transition est un peu rapide, c'est vrai; mais qu'y faire ? les membres de la série ne peuvent dépasser le nombre de douze, car c'est le nombre des mois de l'année, et comme c'est le lever du soleil [1] avec ses conséquences qu'on
240 décrit, * le poète ne pouvait dépasser le nombre traditionnel.

1. Le lever du soleil est en même temps la création. La place qu'occupe le récit prouve également que le mythe était primitivement un récit de la création. Il est vrai que le *Mahâvagga* commence par les mots : « A cette époque », mais il est inutile de remarquer que ce début est un remaniement d'un autre début plus ancien : « Au commencement ». C'est dans la dogmatique de l'Église qu'il faut chercher la cause de ce remaniement.

Or, il ne s'agissait pas seulement de décrire le lever du soleil et de raconter un mythe de la création, il fallait aussi indiquer que c'était le premier jour de l'année et de l'espoir de l'avenir ; le Dieu solaire ne devait pas seulement être représenté comme le créateur, comme celui qui éveille la vie, mais aussi comme un médecin, un Apollon, comme guérisseur et sauveur, car il se trouvait à ce moment dans un des points de contact, une des jointures, des *sandhis* de l'année, qui relient l'antique au nouveau [1]. C'est pourquoi l'on cite dans ce passage les quatre vérités des médecins [2]. Et c'est ainsi que nous trouvons, sous l'apparence d'une sèche formule scolastique, une combinaison ingénieuse d'une description du lever du soleil avec l'annonce du commencement de la nouvelle année ; l'amalgame d'un mythe de création et d'un mythe de délivrance.

Le récit du premier sermon est arrangé d'une façon tout aussi ingénieuse. Ce premier sermon tombe au solstice (milieu) de l'été et le Buddha, d'après toutes les règles de la mythologie, ne pouvait choisir d'autre texte que celui que la nature lui offrait : il recommande le juste milieu. Rarement, il est vrai, le chemin du juste milieu a été recommandé d'une façon plus banale, mais cette recommandation d'un principe excellent et universellement reconnu, n'était pas la chose essentielle. Comme, ce jour-là, le soleil se trouve dans un des points de jonction, d'union, il doit également, à cette occasion, se manifester comme guérisseur, et en effet, immédiatement après la recommandation du juste milieu, suit l'énumération des vérités médicales.

Très spirituelle aussi la façon dont est présenté le second sermon, que le Seigneur prononça devant la foule sur le mont Gayaçîrsha ou Gayaçiras. Nous savons par un auteur

1. Mithra, le pendant persan du Buddha, est, lui aussi, un médiateur.

2. Voir plus haut, p. 207. Dans *Lalita-Vistara* 448, le Buddha s'appelle vaidyarâja, « le Roi des médecins ».

indien très ancien [3] que, dans le langage mythologique, Gayaçiras signifie l'horizon occidental [4] et probablement aussi
241 l'équinoxe d'automne ; * car les trois pas de Vishṇu s'appellent le point du lever, la place de Vishṇu et Gayaçiras. Quand le Roi du jour se trouve sur le Gayaçiras, le ciel du couchant est teinté en rouge, et c'est pourquoi il doit prêcher sur « la flamme ». Avant de se coucher, il a l'air de s'attarder, de traîner sur l'horizon. C'est pourquoi il prononce un sermon traînant, qui se termine par une courte lueur et la déclaration qu'il ne reste plus rien à faire sur la terre : il a accompli sa tâche et s'enfonce sous l'horizon.

Un autre mythe joliment trouvé est celui où l'on raconte comment le Seigneur, après s'être arrêté pendant sept semaines sous l'arbre de la Science, se demande à lui-même à qui il prêchera d'abord la Loi. Il songe à Ârâla Kâlâma, mais par une intuition il apprend que celui-ci est mort il y a juste une semaine. Alors il se rappelle Udraka, qui était justement mort la veille au soir [1]. Ces deux sages, qui meurent à six jours d'intervalle, doivent être deux constellations qui, à l'approche du soleil, disparaissent dans ses rayons. Leur mort a lieu avant le moment où le Buddha, au solstice d'été, prononce son premier sermon dans le Parc aux Cerfs, près de Bénarès, et quand les sept premières semaines de l'année (à compter à partir de mars-avril) sont finies. Udra, dont Udraka est un diminutif, signifie *eau* et *loutre*, mais a été sans doute aussi employé dans le sens d' « aqueux, mouillé, humide », car le mot prâkrit *olla* « humide » vient de là. Un autre mot pour « mouillé » est *ârdra*, nom d'une étoile bien connue [2]. Si l'on place le commencement de l'année au moment où le soleil a la même longitude que γ du Bélier, le soleil se sera, après huit semaines environ, telle-

3. Yâska, 12, 19.
4. « Montagne » est un terme habituel pour « horizon » chez les Indiens.
1. P. 81.
2. α d'Orion.

ment rapproché de cette étoile d'Orion [3], que celle-ci aura un coucher héliaque. Udraka est donc un pseudonyme ou simplement un synonyme d'Ârdrâ, et quant à la leçon Rudraka, elle est facilement explicable, pour plusieurs raisons : d'abord, parce qu'on dit ailleurs expressément qu'Udra, dans une des écoles védiques, est identifié avec Rudra ; * ensuite, 242
parce que Rudra est seigneur de la constellation Ârdrâ. L'autre sage, Ârâla Kâlâma, était mort six jours avant Udraka ou Rudraka. Comme le soleil parcourt journellement environ un degré de son orbite, Ârâla doit être situé à une distance de six degrés de longitude d'Udraka. Il est identique à la constellation précédente, Mṛgaçiras [1], qui a amplement cinq degrés de longitude de moins qu'Ârdrâ. L'explication du nom Ârâla est incertaine, mais au lieu de Kâlâma on dit aussi Kâlâpa [2]. Kalâpa signifie entre autres « lune », *soma*, de sorte que *kâlâpa* correspond parfaitement à *saumya*. Or la constellation Mṛgaçiras s'appelle réellement Saumya et son génie est Soma, autrement dit la Lune.

Il n'entre pas dans nos intentions d'essayer une analyse complète de la légende du Buddha ; non parce qu'elle serait indigne d'un examen détaillé — nous croyons, au contraire, qu'elle constitue un des chapitres les plus intéressants de la mythologie comparée des races ariennes — mais parce que, dans cet ouvrage, nous nous proposons un autre but. Cependant il y a des détails que nous ne pouvons passer sous silence. En premier lieu, nous devons fixer l'attention sur le nom de Gautama, donné au Bodhisatva après qu'il a quitté sa maison et ses biens. Nous donnons d'abord, pour être complet, les renseignements méridionaux [3] sur les ancêtres du Buddha, bien que ces renseignements n'expliquent en rien le nom de Gautama.

3. La différence en longitude est de 57 degrés environ.

1. L'étoile principale est λ d'Orion.

2. Schiefner, *Tib. Leb.*, 243. Arâla, d'où Arâla, signifie « courbé ».

3. Chez Hardy, *M. of B.* 126, de même *Dipavaṃsa* III et *Mahâvaṃsa* II.

Au commencement de l'ordre de choses actuel, régnait le roi Mahâ-sammata, dont le corps brillait comme le soleil. Grâce à son pouvoir surnaturel, il siégeait au milieu de l'air, entouré de quatre dieux, qui tenaient chacun une épée nue. Son fils Roja [4] lui succéda ; les successeurs de celui-ci furent, successivement, Vara-Roja, Kalyâṇa, Vara-Kalyâṇa, Uposatha et Mandhâtar ; après celui-ci régnèrent Cara, Upacara, Cetiyo, Mucala, Mahâ-Mucala, Mucalinda, etc. Après une sé-
243 rie de milliers de rois* vint Ikshvâku, dont le fils, Ikshvâku II (selon d'autres nommé Ikshvâkumukha), eut de nombreux successeurs, entre autres Siṁhasvara. Après celui-ci vinrent 82,000 rois, fils et descendants en ligne directe de Simhasvara, qui tous régnèrent à Kapilavastu comme rois des Çâkyas, et dont Jayasena fut le dernier. Le fils de Jayasena, Siṁhahanu, eut à son tour cinq fils : Çuddhodana, Dhautodana, Çukłodana, Amṛtodana et Çukrodana ou Çuklodana [1] ; en outre, il eut deux filles : Amṛtâ et Pramitâ. Le fils de Çuddhodana fut Siddhârtha, qui descendait par conséquent en ligne directe du roi Mahâ-sammata.

La tradition des Septentrionaux [2] est beaucoup plus importante et revient pour l'essentiel à ceci :

Comme premier roi du Jambudvîpa méridional on nomme Mahâ-Sammata. Après celui-ci viennent successivement Roca, Kalyâṇa, Vara-Kalyâṇa et Utposhadha [3]. Ceux-ci sont dits les cinq « anciens rois ». Vinrent ensuite Mandhâtar, Câru, Upacâru, Cârumat, Upacârumat. Depuis le fils de ce dernier, Bhadra, jusqu'au roi Kṛkin de Bénarès, on a une

4. Forme pâlie de Roca, c'est-à-dire « lumineux »; comp. le vieux persan *rauca* « jour », dont la forme répond au sanscrit *rocas* qui ne se trouve que dans des composés.

1. Le *Mahâvaṃsa* ne donne que quatre noms, bien qu'il soit expressément question de cinq fils ; nous avons pris le cinquième nom dans le *Dîpavaṃsa*.

2. Chez Schiefner, 232. Comp. *Mahâvastu* I, p. 338, et suiv.

3. Ce mot est un des nombreux vocables mal faits qui se trouvent dans les écrits des Septentrionaux ; ils doivent leur origine à une mauvaise translation de mots prâkrits en sanscrit. La vraie forme est Upavasatha, en pâli Uposatha.

suite de 1.406.379 rois [4]. Du temps du roi Kṛkin, notre Seigneur le Buddha était disciple du Buddha Kâçyapa [5]. A partir du fils de Kṛkin, Sujâta, il y eut 100 rois. Puis vint le roi Karṇika à Potala.

Karṇika eut deux fils : Gotama et Bhâradvâja ; le premier
entra en religion sous la direction d'un Sage, nommé Noir-
de-couleur ; le second devint roi. Sur l'ordre de ce roi,
Gotama, bien qu'innocent fut lié à un pieu [*]. Le sage Noir- 244
de-couleur, qui avait l'habitude de lui rendre visite de temps
en temps, ne le trouva pas dans son ermitage, mais le vit,
lié au pieu. Au même moment, Gotama changea la couleur
noire du Sage en une couleur dorée et lui demanda ce
qu'il voulait. Le Sage, convaincu que l'extinction de la race
royale serait un désastre, conseilla à Gotama d'avoir des
enfants, et au même moment, il fit tomber une pluie qui
rafraîchit le corps de Gotama. Le souvenir et la force virile
lui revinrent alors ; le sens génésique s'éveilla, et un mélange
de sang et de gouttes brillantes [1] tomba sur la terre. De là
se formèrent des œufs qui furent couvés par la chaleur du so-
leil, de sorte que deux petits garçons [2] en sortirent. Ces petits
garçons se cachèrent dans un bosquet de cannes à sucre,
mais Gotama mourut par suite de la chaleur des rayons

4. Ces rois correspondent naturellement à autant d'époques — jours, heures ou minutes, etc. Nous n'avons pas réussi à décomposer le nombre en des facteurs qui permettent de retrouver la base du calcul. Il ne faut cependant pas croire que ces sortes de nombres soient de pures fantaisies, bien qu'ils n'aient rien de commun avec l'histoire : ils sont d'une nature purement astrologique, ou, si l'on veut, astronomique.

5. Il faudrait plutôt lire Kaçyapa ; c'est la personnification du crépuscule, de la vague époque préhistorique, et en même temps, par une conséquence naturelle, le créateur d'un nouvel âge du monde.

1. Les mots qui signifient « sang », signifient en général « substance colorante », de sorte que la couleur désignée peut aussi bien être grisâtre que rouge.

2. Les deux Açvins, et, comme les traits principaux du mythe paraissent être très anciens, les deux Punarvasus, le Castor et le Pollux des Grecs, les Jumeaux du Zodiaque.

solaires. Noir-de-couleur, qui découvrit les deux enfants dans le bois, les prit avec lui, leur donna une nourrice et les éleva. Comme ils avaient été couvés par la lumière solaire, on les dit « nés de la race du Soleil » et Gautamas parce qu'ils descendaient de Gotama. L'aîné devint roi après la mort du roi Bhâradvâja. Après sa mort, son frère cadet, Ikshvâku, lui succéda, dont les descendants, au nombre de cent, régnèrent à Potala. Le dernier fut Virûḍhaka, qui eut quatre fils, dont l'un s'appelait Nûpura (?). Vasishṭha, fils de Nûpura, nomma un de ses fils roi de Kapilavastu, et se rendit lui-même au pays des Mallas et de Vaiçâlî, où il devint l'ancêtre des Mallas et des Lichavis. De son fils, établi à Kapilavastu jusqu'à Dhaṃvadurga on compte 55112 rois. Dhaṃ-
245 vadurga eut deux fils, Siṁhahanu et Siṁhanâda [3]. * Le premier eut quatre fils : Çuddhodana, Çuklodana, Droṇodana et Amṛtodana ; et quatre filles : Çuddhâ, Çuklâ, Droṇâ et Amṛtâ.

Il est évident, dès le premier abord, que, dans ce cas particulier, la tradition méridionale est moins bonne que celle des Septentrionaux. L'explication grammaticale de Gautama, dans la biographie tibétaine, est parfaitement exacte : le mot signifie : « de la race de Gotama ». Nous ne pouvons pas déterminer avec toute l'exactitude désirable quelle est la véritable nature de ce Gotama. Ce qui est certain, d'après les données qu'on possède sur le caractère essentiel du personnage, c'est qu'il doit être quelque étoile particulièrement brillante qui, par ses rayons, transperce la brume du matin et annonce, dans notre légende, un nouveau jour, une nouvelle époque. Dans le Mahâ-bhârata [1], il fait partie, avec Bharadvâja, Kaçyapa, Vasishṭha, etc., du groupe des Sept Sages, qu'on identifie d'ordinaire avec les étoiles de la Grande Ourse, mais

3. Ce nom a le même sens que celui de Siṁhasvara, que nous avons rencontré plus haut dans la tradition méridionale.

1. XIII, 4490.

ce qu'il révèle lui-même sur sa nature ne s'accorde pas bien avec cette explication ; il dit, en effet : « Je suis Gotama ; les rayons qui sortent de mon corps dès que je suis né, chassent l'obscurité. » Or, les Sept Sages ont aussi le caractère de patriarches ou de créateurs du monde, c'est-à-dire de personnifications d'époques déterminées, ou, plus exactement, des corps célestes qui, d'une façon ou d'une autre, annoncent de pareilles époques, les inaugurent, pour ainsi dire. Le fait que Gotama périt à la chaleur croissante du soleil, prouve avec certitude qu'il est un phénomène lumineux qui faiblit devant la lumière plus puissante du soleil, mais on peut appliquer l'expression aussi bien à une planète qu'à une étoile fixe et même au matin. Nous croyons qu'il faut l'identifier avec la première lueur matinale, le soleil qui annonce par des raies lumineuses à l'horizon sa venue prochaine. Il n'est cependant pas impossible que la légende bouddhique ait confondu Gotama avec Bṛhaspati, la planète Jupiter, et particulièrement dans la position où il inaugure une nouvelle époque, comme étoile du matin. D'après la chronologie astrologico-mythique des Indiens, l'Age d'Or commença le jour de nouvel an, au
moment où le Soleil, la Lune, * la planète Jupiter et l'étoile 246
Pushya ou Tishya [1] étaient en conjonction. Nous vivons au quatrième âge du monde, que les Indiens appellent d'ordinaire Kaliyuga ou Tishya, mais les Bouddhistes Bhadrakalpa. Bien que le commencement du dernier siècle ou âge du monde soit placé par les Bouddhistes beaucoup plus tard que le commencement du Kaliyuga par les autres Indiens, *bhadra* et *tishya* n'en sont pas moins synonymes et comme Tishya, d'autre part, est identique à Kaliyuga, Bhadrakalpa et Kaliyuga sont la même chose. Tous les deux sont, pour ainsi dire, une nouvelle édition de l'âge d'or, et Gautama,

1. L'étoile δ de l'Écrevisse. L'Age d'Or commença, par conséquent, si nous admettons le 21 mars comme jour du nouvel an, vers l'an 7000 avant J.-C. Tishya est, chez les Bouddhistes, une étoile particulièrement sacrée ; d'après le *Lalitavistara*, c'est sous Tishya qu'eut lieu la conception du Bodhisatva.

qui inaugure le Bhadrakalpa, est appelé ainsi en sa qualité de forme rajeunie, de descendant de Gotama, qui inaugure l'Age d'Or. Nous répétons que, selon nous, Gotama est le soleil sur le point de paraître et Gautama une forme postérieure du dieu solaire [2].

Dans un sens figuré, nous trouvons le nom de Gautama « fils ou descendant de Gotama », appliqué à une ou plusieurs classes de personnes, comme nous disons « fils d'Esculape », « fils de Mars », « fils des Muses », etc. En premier lieu, Gautama, ainsi que nous le savons par *Lalitavistara* [3] est le nom d'un ordre monastique. Comme chaque ordre se distinguait des autres par des signes particuliers (*lingin* « porteur d'un signe distinctif » est un des mots habituels qui signifient « moine »), on pouvait, sans tomber dans l'absurdité, faire donner le nom de Gautama au Bodhisatva, pendant sa seconde période, par des gens qui ne connaissaient pas son origine, bien que la véritable intention du narrateur, en l'appelant Gautama, fût différente. En outre, *gautama* semble avoir signifié, plus généralement, un dialecticien, étudiant scolastique, disputeur, ce qui s'accorde avec le fait que la dialectique a pour père Gotama. Enfin, une famille
247 brahmanique prétendait descendre de Gotama [*], avec autant de droit — si l'on comprend ce que parler veut dire — que les dynasties indiennes et autres, qui faisaient remonter leur généalogie au Soleil et à la Lune.

D'après le peuple d'où le Bodhisatva était originaire, on l'appelait Çâkya [1]. Au premier abord, le mot semble signifier « appartenant aux Çakas ». Les Persans et Indiens donnent le nom de Çaka à toutes sortes de tribus nomades, que nous

2. Gautama s'appelle aussi Âdityabandhu, « apparenté au soleil », semblable au soleil; entre autres *Cullavagga*, 12, 1, 3; Wilson, *Select Works*, II, 9.

3. *Lalitav.* 492, 15.

1. De là les surnoms poétiques Çâkyamuni et Çâkyasiṁha, en pâli Sakyamuni et Sakyastha, tous les deux fréquents dans les écrits des Bouddhistes du Nord qu'ils sont rares chez ceux du Midi.

appelons, en nous servant d'une forme grecque, des Scythes. D'autres noms de ces peuples, tout aussi peu déterminés que Çakas et Scythes, sont Huns, Turaniens, Turks ou Turushkas. Tous ces noms historiques servent, dans les légendes de nos ancêtres ariens, à exprimer l'idée de « fils de l'obscurité », de « Niebelungen ». Ces peuples qui, aussi loin que nous pouvons suivre l'histoire, ont toujours demeuré au Nord-Est des Ariens, sont considérés comme des fils de Bélial, les Ariens étant fils de la lumière. De même que le Siegfried germanique vient du pays des Huns mais se manifeste graduellement comme un magnifique héros solaire et tueur de dragons, de même Siddhârtha est originaire du pays des Çâkyas, pour devenir plus tard un Gautama, un enfant de la lumière et arriver à la fin au réveil complet. La biographie du Seigneur montre suffisamment que les Çâkyas sont de véritables fils de la Nuit, de vrais obscurantistes. On pourrait donc, à bon droit, leur donner le nom de Niebelungen et comme Çakas et Huns ne sont que des noms différents pour des gens de la même race, les Çâkyas pourraient s'appeler des « héros hunniques ». S'il y a eu réellement, au v[e] siècle avant J.-C. ou encore plus tôt, au Nord de l'Hindoustan, sur le versant méridional de l'Himalaya, où l'on place Kapilavastu, un petit royaume de Çakas, voilà ce qu'on ne peut prouver avec certitude, car, en dehors des légendes bouddhiques, il n'en est jamais question. Comme cependant dans le Nord de ces régions montagneuses, près du territoire
indiqué comme pays des Çâkyas, il y avait des Çakas [2] *, il 248
n'est nullement impossible qu'une tribu se fût établie plus au

2. Sur une des sculptures de Bharhut (voir le général Cunningham, *Stûpa of Bharhut*, pl. XXX) on trouve, comme légende de la représentation de l'arbre Bo, les mots : *Bhagavato Sakamunino bodhi* « Arbre de la Science de Çâkyamuni ». Comme, dans ces textes, le redoublement des voyelles n'est pas exprimé, *Saka* pourrait être mis ici en place de *Sakka*, forme qui est aussi connue en pâli comme doublet de Sakiya (Çâkya). Cependant cette hypothèse n'est pas nécessaire.

Sud. — Une autre question, c'est de savoir si l'on ne donnait pas à Çâkya un sens étymologique qui le rattachait à *çaka* « puissance », et autres vocables apparentés. C'est un point que nous pouvons laisser de côté, l'examen nous entraînerait trop loin sur le domaine de la mythologie comparée.

Quant à la capitale des Çâkyas, la célèbre ville de Kapilavastu, les renseignements que nous avons sont quelque peu contradictoires. Le pieux pèlerin chinois Hiuen Thsang, qui voyagea dans l'Inde de 629 à 645 après J.-C., visita aussi l'endroit où, selon la tradition, se trouvaient les ruines de Kapilavastu. Voici ce qu'il dit de cette visite [1] :

« Le royaume de Kapilavastu a environ 4000 *li* de tour. Il y a là dix villes abandonnées, qui offrent un aspect sauvage. La ville royale est en ruines et l'on ne sait plus quelle était l'étendue de son circuit. Le palais, qui existait dans l'intérieur de la capitale, avait de 14 à 15 *li* de tour et était tout entier construit en briques. Les restes en sont encore hauts et solides, bien qu'il soit désert depuis des siècles. Les villages sont médiocrement peuplés. Il n'y a pas de roi; chaque ville a un chef particulier. Jadis, il y avait environ 1000 couvents, dont il reste des ruines [2]. »

En outre, le voyageur chinois parle d'un couvent établi à Kapilavastu, avec une trentaine de moines; de quelques lieux consacrés, comme la chambre à coucher de Mâyâ, où l'on avait érigé une statue en son honneur ; de l'endroit où le Bodhisatva était descendu dans le sein de sa mère, etc. [3].

249 * Le récit de l'honnête Chinois prouve évidemment qu'il a vu les restes d'une ville qui, selon les traditions, aurait

1. Stan. Julien, *Voyages des pèlerins bouddh.*, II, 309.

2. La ville, en effet, avait été détruite mille ans auparavant.

3. Sous la forme d'un éléphant blanc, comme on sait. Une représentation très réussie de l'éléphant se trouve sur un bas-relief de Bharhut, avec l'inscription : *Bhagavato okranti*, » la conception du Seigneur ». Contrairement au récit du *Lalitavistara*, 63, l'éléphant n'est représenté qu'avec deux défenses : d'après le *Lal.* il en avait 6.

jadis été Kapilavastu. Cette tradition mérite-t-elle une confiance absolue — voilà ce que Hiuen Thsang pouvait aussi peu savoir que nous aujourd'hui. Cependant, nous voulons admettre, pour les besoins de la discussion, que la ville de Kapilavastu fut placée à l'endroit indiqué ; reste à savoir où le voyageur a réellement été. Le résultat auquel Stanislas Julien [1] croyait pouvoir arriver, était que les ruines étaient situées non loin de la ville actuelle de Gorakhpur, sur la rivière Rohiṇî ou Rivière Rouge, qui a sa source dans les monts du Nepâl et se jette dans la Raptî un peu au-dessus de Gorakhpur. Les renseignements tibétains placent la ville tantôt sur la Rivière Rouge, tantôt sur la Bhâgîrathî [2]. Dans la légende, comme nous l'avons vu, la Rivière Rouge sépare le territoire des Çâkyas de celui des Koḍyas. — Nous nous abstiendrons de nouvelles réflexions sur ce sujet, laissant au lecteur la liberté de tirer ses propres conclusions.

Une question plus obscure encore que la situation de Kapilavastu est celle qui concerne ce qu'on appelle l'année de la mort du Tathâgata. Inutile de dire que nous ne pouvons traiter ici un tel sujet à fond. Notre but est de faire ressortir simplement que la question est plus compliquée que bien des gens ne le croient. On peut simplifier considérablement le problème en choisissant une des dates très divergentes qui nous sont proposées, mais cette façon de procéder n'explique ni n'écarte le fait qu'il existe à ce sujet une si grande différence d'opinion chez les Bouddhistes eux-mêmes.

Il y a quelques années, on a découvert trois inscriptions très importantes, datant des dernières années du règne du
roi Açoka [3]. * Parmi les édits de ce roi qui nous sont parve- 250

1. Dans ses *Voyages des Pèlerins bouddh.*, III, 356.

2. Ce nom désigne tantôt le Gange lui-même, tantôt quelques-unes de ses branches orientales.

3. Autrement dit, Priyadarçin (Piyadassi) et dans *Dipavaṃsa* II : Piyadassana. — La découverte de ces inscriptions à Sahasaram, Rupnath et Bairat est due au zèle infatigable du général Cunningham et de son assistant ; le

nus, ce sont les seuls qui soient datés d'après une chronologie adoptée par lui, et pas seulement d'après les années du règne. Ces documents nous apprennent que ce prince était devenu un croyant depuis plus de 32 ans et demi et que 256 ans s'étaient écoulés depuis le *vivâsa* du *sata*. Il n'y a pas de doute que *sata* ne désigne le Buddha [1]. *Vivâsa* signifie ailleurs « exode vers l'étranger, exil », et « aurore, la première lueur du matin ». Afin de se mettre d'accord avec la chronologie des Bouddhistes de Ceylan, le savant traducteur a cru devoir donner à *vivâsa* un sens quelque peu différent : celui de « décès, mort ». En effet, d'après les chroniques de Ceylan, Açoka fut sacré comme roi 218 ans après le Nirvâṇa [2]; si l'on prend d'un côté ce chiffre, et de l'autre la date des trois inscriptions comme bases du calcul, on arrive, en se servant d'autres données encore, des deux côtés au même résultat, ou à peu près, à savoir que le Nirvâṇa doit être placé vers l'an 480 avant J.-C. *Vivâsa* doit par conséquent être un synonyme de Nirvâṇa.

Au premier abord, cette conclusion paraît très acceptable et il est évident que, chez les Singhalais, le Nirvâṇa occupe la place du Vivâsa d'Açoka. Mais il n'en résulte pas que *vivâsa* ait signifié originairement la même époque ; il n'est pas même certain que le roi ait employé le mot dans ce sens. La circonstance qu'il n'emploie aucun des termes officiellement reçus pour Nirvâṇa et se sert, en outre, d'une expression tellement équivoque, n'est pas faite pour nous assurer de la parfaite identité de *vivâsa* et de *nirvâṇa*, et notre hésitation augmente encore quand nous voyons que,

déchiffrement, la traduction et le commentaire, à la sagacité et à la science du professeur Bühler ; voir Cunningham, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. I, p. 94 ss., et 130 ss.

1. Nous devons cependant faire remarquer qu'un magadhique *sata* ou *satta* peut correspondre à non moins de *neuf* mots sanscrits, dont quelques-uns ont, par dessus le marché, plusieurs significations.

2. *Dipavaṃsa*, VI, 1 ; *Mahâvaṃsa*, V, 8.

pour désigner le Buddha, on se sert, dans ces inscriptions,
d'un mot tout aussi équivoque, * à savoir *vyuṭha* ou *vivutha*. 251
Ce mot peut signifier « en route pour l'étranger, parti », aussi « ayant séjourné », et enfin « éclairé par la lumière du jour, clair » [1]. Le dernier sens correspond à *buddha*, « éveillé », surtout si l'on l'applique au soleil ou au jour, et comme Vyuṭha désigne le Buddha, il est naturel de supposer que le sens qui convient ici est celui d'après lequel le mot est simplement synonyme de *buddha*. Quand on se rappelle, en outre, qu'un des noms habituels du Dieu du jour est Vivasvat, dérivé du même *vivas* « poindre (dit du jour), devenir clair », on reçoit l'impression que *satavivâsa* est un vieux mot pour exprimer « le commencement d'une nouvelle période ». Pour Açoka, lui aussi, ce *vivâsa* était indubitablement le commencement d'une nouvelle ère de salut, mais il semble qu'il faille de nouvelles preuves pour admettre qu'il ait commencé, à calculer une ère de salut à partir du décès de celui qui ouvrit cette ère longtemps avant sa mort [2].

L'accord entre les éléments de la chronologie singhalaise et celle d'Açoka s'explique par l'influence que ce pieux roi du Magadha et son fils Mahendra [3] ont eue sur la conversion de Ceylan ; les différences ne sont pas assez grandes pour

1. En sanscrit, *vyuṭha*, *vivutha* a, dans le premier sens, la forme *vyushita*, dans le second, la même forme ou *vyushṭa*, dans le troisième *vyushṭa*. En pâli on dit *vuttha*, même dans les cas où le sanscrit a *ushita*.

2. Dans un cas, il est parfaitement indifférent qu'on comprenne *vivâsa* dans le sens de « départ » ou dans celui d' « aurore » : si l'on voit avec nous dans le Buddha le dieu de l'année. En effet, la différence entre *vivâsa*, dernier moment de l'année ancienne « et *vivâsa* », premier moment de l'année nouvelle est = o. Nous croyons que le terme a été choisi exprès, tout comme *vyuṭha*, *vivutha*, qui signifie aussi bien « levé », *buddha*, « que « parti », *mukta*. L'unité supérieure des idées *mukta* (qui signifie en même temps *arhat*; et *buddha* était indiquée ainsi de la façon la plus ingénieuse et la plus ésotérique.

3. Plus tard, à propos de l'histoire ecclésiastique, nous reviendrons sur cette activité de Mahendra.

qu'on ne puisse les expliquer par une erreur involontaire ou par le désir de mettre la chronologie des rois de Ceylan en rapport avec le commencement de l'ère de salut.

Il en est tout autrement des données très divergentes
252 fournies par les Bouddhistes du Nord. * Hiuen-Thsang, qui parle des différences d'opinion au sujet de la date exacte du Nirvâṇa, dit que, de son temps, quelques-uns croyaient que 1200, d'autres que 1300, d'autres que 1500 ans s'étaient écoulés depuis la mort du Tathâgata; d'autres croyaient que cette mort avait eu lieu moins de 1000 mais plus de 900 ans avant son temps. Ces chiffres correspondent à 552, 652, 852 et à une époque entre 352 et 252 avant J.-C., d'après le calcul de Stanislas Julien [1]. — Le voyageur dit encore avoir vu, près d'un stûpa à moitié ruiné dans les environs de Kuçinagara (pâli : Kusinârâ), une colonne de pierre, avec une inscription, commémorant les événements qui eurent lieu lors du Nirvâṇa. Malheureusement, le document ne contenait pas la mention du jour et du mois de l'événement et naturellement pas non plus celle de l'année, car la colonne — c'est ainsi du moins que le pèlerin semble s'être représenté la chose — avait été érigée très peu de temps après l'événement.

A ce que dit Hiuen-Thsang, nous pouvons encore ajouter que, d'après une prédiction du Tathâgata, Açoka paraîtrait cent ans après sa mort [2]. Nous passerons sous silence d'autres indications divergentes d'auteurs chinois et japonais, de même que la date donnée par le chroniqueur du Kashmir, Kahlaṇa.

Il est inutile de montrer que les différences sont beaucoup trop grandes pour qu'on puisse y voir la conséquence d'une façon inexacte de déterminer la longueur de l'année et de concordances chronologiques imparfaites qui en seraient la

1. Voir ses *Voy. des pèl. bouddh.*, II, 335.
2. Plus haut, p. 215. Comp. Târanâtha, *Geschichte des Buddhismus*, p. 42.

suite. Il va également de soi que de pareilles divergences n'eussent pu naître si, dès le commencement, dans le sein de l'Église, on avait commencé par compter à partir de l'année de la mort du Maître. La détermination de cette date ou soi-disant date a été faite longtemps après; en d'autres termes, on a calculé cette date après coup, comme on savait, dans l'Inde, calculer avec la plus grande précision l'année, le mois, le jour et l'heure de la création. Il faut, en outre, remarquer que la tentative d'Açoka pour introduire une chronologie bouddhique, a eu peu de succès dans l'Inde, * en 253
dehors de Ceylan, même chez ses coreligionnaires, car on ne la trouve employée sur aucun des nombreux monuments de l'art bouddhique et du temps de Hiuen-Thsang il n'est plus question de la date du Nirvâṇa servant, chez les Bouddhistes, de commencement à une ère. Le fait qu'Açoka ne mentionne cette chronologie que dans ses tout derniers édits [1] ferait supposer que ni à ce moment, ni plus tôt il n'y avait accord sur le commencement de l'ère du salut, et que la date fixée ou choisie par lui n'avait l'approbation que d'un parti d'entre les Bouddhistes. Si cette date avait été admise par tous, l'origine des dates divergentes dont parle Hiuen-Tsang serait inexplicable. La supposition la plus simple, c'est que chaque parti ou école avait son propre sentiment et s'y attachait et que, de plus, la majorité des fidèles considérait la chose comme trop peu importante pour en faire un objet de disputes. Peut-on trouver une explication de ces désaccords? Certainement, pourvu que l'on admette que la date n'a été fixée que par des calculs faits après coup et que les moyens manquaient pour démontrer irréfragablement qu'un de ses calculs était plus exact que les autres. Un fait important doit avoir été attaché à cette date cherchée; mais pourquoi cet événement se serait-il justement passé sur la

1. Dans les inscriptions datant de la vingt-septième année après son sacre on ne trouve encore rien de pareil.

terre? Dans l'ancien système astronomique des Indiens, un nouvel âge du monde est annoncé par un événement céleste important et comme l'ère du salut, inaugurée par le Buddha, s'appelle Bhadra et que la période où nous vivons, le Kaliyuga, est appelée Tishya, mot synonyme de Bhadra, il semble bien que le Bhadrakalpa ne soit autre chose qu'un rajeunissement ou imitation du Kaliyuga. Que peut-il s'être passé au ciel qui justifie le choix de l'an 480 avant J.-C., comme début d'une nouvelle période? Nous supposons qu'on considérait cette période comme le début d'un nouvel
254 ordre de choses et, par conséquent, * d'un nouveau *dharma* moral, qu'on pouvait rattacher d'une façon mystique au *dharma* de la nature [1]. Jadis la série des *nakshatras* ou constellations avait commencé avec les Pléiades; plus tard, lorsque la longitude des Pléiades différait trop de celle du soleil lors de l'équinoxe de printemps, on fut obligé de faire commencer la série par les Açvins. La longitude du soleil coïncidait ce jour-là avec celle de β du Bélier en 442 avant J.-C.; avec γ en 366 avant J.-C.; avec α en 686 avant J.-C. [2]. Comme les Indiens ignoraient la mesure exacte de la précession, il n'est pas étonnant qu'il y ait des erreurs dans leur calcul, et on peut s'expliquer pourquoi ils ne réussirent jamais à s'accorder sur la date précise.

Nous ne pouvons développer ici cette hypothèse, que nous ne donnons que pour ce qu'elle est. Nous voulons seulement y rattacher la remarque que nous ne pouvons adopter la théorie souvent exposée, d'après laquelle toutes les chronologies bouddhiques, sauf celle des Singhalais, seraient à rejeter.

1. Açoka, avec tout son étalage de zèle pour l'Église, représente les choses comme si des princes antérieurs s'étaient efforcés de faire croître le *dharma*, c'est-à-dire la justice, la religion, parmi leurs sujets, mais sans grand succès. Lui, Açoka, fut le premier qui sut faire fleurir le *dharma* par ses sages mesures. C'est ce qu'il dit dans son édit sur la colonne de Delhi (*Corpus Inscr. Ind.*, pl. XX).

2. Nous devons ces indications à M. le prof. H.-G. Van de Sande Bakhuyzen.

Ce qui précède montre assez que nous ne considérons comme époques historiques ni la date du Vivâsa, — quel que soit le sens réel de ce mot — ni celle du Nirvâṇa. Tout ce que nous savons, c'est que le Bouddhisme, comme ordre religieux organisé, avec adjonction de membres laïques, existait du temps d'Açoka. Quand et comment il s'était développé avant de prendre cette forme, c'est ce que nous ne savons pas encore. Nous croyons que dans une forme plus ancienne, celle d'une religion populaire — née au Magadha ou au Kosala septentrional, — il est très ancien; certains de ses mythes, — en premier lieu celui de Mâra — ne peuvent être plus récents que d'autres mythes que nous trouvons
dans l'Inde [3]. * Le Bouddhisme, tel que nous le connaissons, 255
fait l'impression d'être un ordre religieux dont le patron est le Buddha — pour ainsi dire, la forme brahmanique du héros solaire; d'un ordre qui a pour base une religion populaire. Les mythes vivant dans la mémoire populaire — mythes qui avaient déjà une apparence moralisatrice — ont été habilement mis en œuvre par les moines; ceux-ci les ont rattachés à des idées métaphysiques et les ont remaniés de manière à les faire servir à l'éducation morale du grand public. L'idéal d'une vie spirituelle, tel qu'il était conçu dans les écoles des brahmanes et des ascètes, fut adapté par les moines bouddhiques aux besoins des bourgeois et des gens du peuple, pour que ceux-ci pussent également jouir des bienfaits de la philosophie.

Il est fort possible que l'Ordre ait été fondé — quel que soit d'ailleurs le sens précis qu'on attache à ce mot — par un seul homme particulièrement doué — de même, par exemple, qu'il est possible que la Franc-Maçonnerie ait été fondée ainsi. Nous pouvons même, par un effort de l'imagi-

3. Peut-être trouve-t-on un souvenir du fait que la communauté des fidèles laïques est plus ancienne que l'Ordre religieux dans l'épisode des deux marchands Trapusha et Bhallika, qui crurent au Seigneur et au Dharma au moment où le Saṅgha n'existait pas encore ; voir plus haut, p. 80.

nation, orner ce fondateur de toutes sortes de bonnes qualités, mais nous n'avons pas le droit de dire que l'amabilité du Buddha de la légende ait une autre origine que l'antique croyance d'après laquelle le Buddha, en sa qualité de soleil réchauffant, est *manno miltisto*. Il est l'idéal du *yati* ou *mukta*, tel qu'il nous est dépeint d'une façon si saisissante dans Manu[1] :

« Qu'il supporte patiemment les injures, mais qu'il se garde bien, à son tour, d'outrager quelqu'un, et qu'il ne commette aucun acte d'inimitié envers qui que ce soit au sujet de ce misérable corps. Qu'il n'entre pas en colère contre l'homme qui s'est mis en colère contre lui ; qu'il bénisse celui qui le maudit et qu'il ne laisse échapper aucune parole contraire à la vérité. »

Nous voulons bien admettre que, vers l'an 500 avant J.-C., il se soit montré un homme qui, par sa sagesse et son dévouement aux intérêts spirituels de ses semblables, a fait une telle impression que quelques-uns de ses contemporains le comparèrent à un idéal préexistant de sagesse et de bonté, et que les descendants l'identifièrent complètement avec cet idéal.

256 * Pour la connaissance du Buddhisme au IIIe siècle avant notre ère, on trouve, dans les inscriptions d'Açoka des données très importantes mais extrêmement peu nombreuses. Le roi, qui s'intitulait lui-même « le Pieux » (*Devânâmpriya*), était certainement un adorateur fervent du Seigneur Buddha, mais il était encore beaucoup plus préoccupé de lui-même et prêchait la morale de sa propre autorité. Nous ne trouvons chez lui aucun renseignement sur la mythologie bouddhique ; d'autant plus nombreuses sont les données à ce sujet que nous offrent les restes du magnifique Stûpa de Bharhut, lequel, comme le prouve la forme de l'écriture qui y est employée, doit être du temps d'Açoka ou d'un peu plus

1. Livre VI, 42 ss.

tard. Les sculptures, accompagnées, pour une bonne part, de légendes, nous présentent, entre autres, les noms de plusieurs Buddhas antérieurs, et les figures des arbres de la Science propres à chacun d'eux, puis quelques scènes de la légende du Buddha ; en outre, un grand nombre de figures mythologiques : dieux, déesses et autres êtres célestes et souterrains, qui, pour une bonne part, ont disparu plus tard entièrement du Panthéon bouddhique. Une des plus intéressantes de ces représentations est celle de la déesse Çrîmatî (prâkrit : Sirimâ), qui par le développement excessif de ses seins se fait connaître comme une déesse-mère, nourricière, en quelle qualité elle figure, en effet, dans le *Mahâ-bhârata*, tandis que plus tard elle est représentée comme courtisane. Quelque grande qu'ait été l'influence du fondateur historique supposé sur la formation du Buddhisme, personne ne croira que ces dieux, déesses et Buddhas antérieurs aient été créés de toutes pièces par son enseignement. Ces êtres surnaturels existaient avant lui et existent encore, bien que les Européens n'aient pas l'habitude de les personnifier.

Sur les bas-reliefs de Bharhut nous trouvons différentes scènes des récits populaires à tendance morale nommés Jâtakas. Ces produits du génie créateur du peuple ne diffèrent
pas, au fond, des fables et nouvelles indiennes* qu'on trouve 257
dans le Pañcatantra et des fables grecques. Il est indubitable qu'à l'origine ce furent simplement des contes moraux, dans le genre de la fable des jeunes et vieux éléphants, que le Buddha conta à ses disciples lors de la chûte de Devadatta. Cependant ces récits ont une forme un peu différente dans les Jâtakas canoniques [1] des Bouddhistes, en tant que le

1. Les Méridionaux en possèdent cinq cent cinquante; les Septentrionaux un peu moins; l'ancien nombre officiel est trente-quatre, d'où le surnom, donné au Buddha, Catustriṃçaj-jâtakajña : « Celui qui connaît les trente-quatre jâtakas. » Ce nom se rattache certainement à l'âge de trente-quatre ans révolus qu'avait atteint Gautama lorsqu'il s'assit sur le trône de la Science.

Bodhisatva lui-même prend plus ou moins part à l'action et joue le beau rôle. Dans ces récits, nous n'avons plus devant nous le contemplateur impassible qui regarde de son œil pénétrant tout ce qui se passe dans le monde; il est devenu un personnage agissant, le système du développement progressif exigeant que celui qui deviendra un jour un Buddha, ne soit pas encore affranchi, tant qu'il est Bodhisatva, de l'aiguillon qui pousse à l'action. Devenu un Buddha, il sera élevé au dessus des préoccupations terrestres; alors il ne prendra plus part à l'action, mais révèlera seulement sa pure lumière, qu'il a puisée dans ses états antérieurs.

Cette forme des Jâtakas se rattache étroitement à la signification théorique qu'on donnait à *jâtaka*. On comprend le mot comme s'il voulait dire : « naissance, récit d'une naissance antérieure ». Or, *jâtam* peut, entre autres, signifier : « ce qui est né », et, au besoin « naissance »; mais *jâtaka* ne peut avoir ce sens. Le mot signifie réellement « tableau » quand il s'agit d'une représentation figurée; autrement « historiette, piécette, fable ». Comme *jâtam* signifie au fond une chose née ou arrivée, et que la terminaison *ka* est ordinaire pour le diminutif, on peut admettre que *jâtakam* signifiait simplement « une historiette ». L'autre sens est édifiant, ecclésiastique, et en tout cas forcé.

Afin de donner une idée du caractère et en même temps de la forme particulière de ces contes, nous reproduisons ici
258 comme spécimen la fable de la grue [2]. * Après une introduction dans laquelle est relatée l'occasion qui amena le Maître à conter cette fable dans un but d'instruction morale, vient le récit lui-même.

« Dans une époque antérieure, le Bodhisatva vivait dans une forêt, sous forme d'un dieu d'un arbre; cet arbre était

2. *Jâtaka* (éd. Fausböll), I, 221. Nous avons pris la liberté de corriger tacitement quelques leçons fautives.

placé près d'un petit lac. Or, il arriva une fois qu'en plein été il n'y eut que fort peu d'eau dans le lac, qui était petit; et cependant les poissons y étaient nombreux. Il arriva qu'une grue eut l'idée de tromper les poissons et de les manger. Dans ce but, l'oiseau se rendit au bord de l'eau, où il prit une attitude comme s'il était plongé dans des réflexions profondes [1]. Les poissons, voyant l'oiseau dans cette attitude, lui demandèrent : « Maître, pourquoi êtes-« vous là à réfléchir si profondément? » — « Je réfléchis avec « inquiétude sur votre sort », fut la réponse. — « Pourquoi, « maître? » — « Parce que je pense en moi-même : que « feront donc ces pauvres poissons, maintenant qu'il y a dans « cet étang si peu d'eau et que la chaleur de l'été est si « forte? » — « Que devons-nous faire, maître? » — « Si « vous voulez suivre mon conseil, je vous prendrai dans mon « bec, l'un après l'autre, et je vous transporterai dans « un grand lac couvert de lotus de toute couleur. » — « Maître, depuis l'origine de la création, jamais oiseau de « votre espèce ne s'est montré préoccupé du bien-être des « poissons. Vous voulez nous manger l'un après l'autre. » — « Non, je ne vous mangerai pas, si vous avez confiance en « moi. Si vous ne croyez pas qu'un pareil lac existe, envoyez « donc un des vôtres avec moi, afin qu'il puisse le voir. » — Les poissons eurent alors confiance en lui et lui donnèrent à emporter un grand poisson, à moitié aveugle, parce que, pensaient-ils, il saurait aussi bien se tirer d'affaire dans l'eau que par terre [2]. L'oiseau prit celui-ci avec lui, le déposa dans l'eau pour qu'il pût reconnaître tout le lac, et

1. La grue ou la cigogne qui se tient debout sur une patte, comme si elle était plongée, immobile, dans la méditation, est, chez les Indiens, l'image de l'ascète hypocrite.

2. Ceci semble un trait humoristique, signifiant que le poisson qui n'avait qu'un œil était jugé par les autres poissons plus clairvoyant qu'eux-mêmes. « Dans le royaume des aveugles, le borgne est roi » (proverbe hollandais) : les poissons étaient atteints de cécité morale.

le ramena ensuite chez les autres poissons. Le vieux poisson
259 dépeignit l'état du lac comme très favorable, * de sorte que les autres, en entendant son rapport, dirent : « Bien, maître! « prenez-nous avec vous. » L'oiseau prit d'abord le grand poisson à demi-aveugle, l'apporta près des bords du lac, mais se percha sur un arbre Crataeva, qui était placé près de l'eau, posa le poisson sur une branche, le perça de son bec et le tua, sur quoi il mangea les parties charnues et laissa tomber les arêtes au pied de l'arbre. Immédiatement, il revint chez les poissons, et dit : « J'ai déposé ce poisson « dans l'eau; qu'un autre vienne maintenant. » De cette façon rusée, il prit les poissons les uns après les autres et les mangea jusqu'à ce qu'il n'y en eut plus un seul. Il ne resta qu'une écrevisse. Comme l'oiseau voulait manger aussi celle-ci, il dit : « J'ai transporté tous ces poissons vers un grand « lac et je les y ai déposés; laissez-moi vous transporter « aussi. » — « Comment voulez-vous me tenir? » — « Je « vous tiendrai dans mon bec. » — « Alors vous me ferez « tomber; je ne pars pas avec vous. » — « N'ayez pas peur, « je vous retiendrai doucement. » — L'écrevisse dit en elle-même : « Ce n'est pas vrai du tout qu'il a transporté les « poissons dans ce lac, mais il serait avantageux pour moi « qu'il m'y déposât. S'il a de mauvaises intentions, je pourrai « toujours lui rompre le cou avec ma pince et l'achever « ainsi. » — Elle dit alors à la grue : « Cher oiseau, il vous « sera impossible de me tenir dans votre bec sans me faire « du mal, mais je pourrai vous prendre doucement par le « cou. Si vous me permettez de m'accrocher avec ma pince à « votre cou, je veux aller avec vous. » — L'oiseau ne comprenant pas que l'écrevisse voulait le duper, accepta cette proposition. L'écrevisse prit doucement le cou de l'oiseau avec sa pince comme avec des tenailles de forgeron, et dit : « En « route maintenant! » L'oiseau l'amena d'abord à un endroit d'où il pouvait voir le lac et se dirigea ensuite vers l'arbre Crataeva. L'écrevisse dit : « Oncle, qu'est-ce que

« ceci ? le lac est là et vous me menez ici? » — L'oiseau répondit : « Voilà une drôle de petite nièce, qui aime bien « son oncle ! Il me semble que tu veuilles me commander « parce que je t'ai placée au-dessus de moi, * et que tu me 260
« prennes pour ton humble serviteur. Regarde un peu, sous « l'arbre, ce tas d'arêtes. De même que j'ai mangé tous ces « poissons, je te mangerai, toi. » L'écrevisse reprit : « Ces « poissons ont été mangés par toi par suite de leur sottise, « mais je ne me laisserai pas traiter de même. Au contraire, « je te tuerai, toi, et si je dois mourir, nous mourrons tous « les deux. Prends garde, je te couperai la tête et la jetterai « par terre. » En disant cela, l'écrevisse pinça fortement avec sa pince le cou de la grue, qui, les larmes aux yeux, et dans des transes mortelles, s'écria : « Madame ! je ne vous man- « gerai pas ! Laissez-moi vivre ! » L'écrevisse dit : « C'est ce « que je ferai, si tu me déposes dans l'eau ! » L'oiseau retourna au bord de l'eau et déposa l'écrevisse dans la boue du rivage. Mais l'écrevisse, avant de se jeter à l'eau, coupa avec sa pince le cou de la grue, comme on coupe une tige de lotus avec des ciseaux. En voyant cet événement extraordinaire, le dieu de l'arbre cria si hautement : « bravo ! » que le bois en retentit; puis il récita d'une voix douce ces deux vers :

Le rusé ne verra pas toujours sa méchanceté réussir,
De même que la grue rusée rencontrera tôt ou tard une écrevisse [1].

Suit l'application de la fable à l'incident qui amena le Maître à faire son récit. Elle consiste en ceci, qu'une des personnes présentes est comparée à — ou identifiée avec — la grue, une autre à l'écrevisse, et le Maître au dieu de l'arbre [2].

1. Le second vers est altéré, mais l'intention de l'auteur est claire.

2. Le morceau a pour titre *Baka-jâtaka*, c'est-à-dire : « Jâtaka de la Grue ». Ce titre n'aurait aucun sens si *jâtaka* signifiait « naissance » ou « récit d'une naissance antérieure », car, dans la naissance antérieure dont il s'agit ici, le Bodhisatva n'était pas la grue, mais le dieu de l'arbre.

On voit que le Bodhisatva ne joue, dans ce récit, guère d'autre rôle que celui de spectateur; dans la plupart des fables, cependant, il intervient d'une façon plus active, sous forme animale ou humaine.

261 Malgré tous les efforts qu'ont faits les moines bouddhiques * pour donner aux Jâtakas une teinte édifiante, ils n'ont pas réussi à obscurcir la sagesse très mondaine qui ressort de ces récits populaires. Le trait capital de la vraie fable est qu'elle décrit le triomphe remporté par les petits, les faibles et les mal partagés de ce monde sur la force brutale et malfaisante; la morale qui en découle avant tout et surtout peut se résumer ainsi : « quand on n'est pas fort, il faut être rusé. » Nulle part la ruse et la tromperie ne sont glorifiées d'une façon aussi conséquente, on peut même dire, aussi impudente, que dans le *Roman de Renard*, cette épopée du Tiers-État, du Vaiçya de l'Europe occidentale; mais la règle capitale de la sagesse mondaine est exprimée tout aussi clairement chez les Indiens, entre autres dans le *Pañcatantra*. La même fable dont nous venons de donner la rédaction bouddhique s'y ouvre par cet aphorisme :

> Nulle victoire remportée sur l'ennemi par les armes
> Ne peut égaler une victoire remportée par la ruse.
> Le rusé, même quand il est petit de taille,
> N'a pas besoin de craindre le fort.

Et un peu plus loin [1] : « On doit accomplir par la ruse ce qui ne peut s'accomplir par la force », et :

> Celui qui a de l'intelligence a le pouvoir;
> Comment l'imbécile serait-il puissant?
> Le lion de la forêt, gonflé d'orgueil,
> Fut vaincu par le petit lièvre.

De même que, dans le *Roman de Renard*, les grands, les rois et les barons, sont bafoués, et que le clergé y est par ci et

1. *Pañcatantra* (édition Kosegarten), I, 239.

par là ridiculisé, de même, dans les recueils de fables indiens, le lion, le roi des animaux, est représenté comme orgueilleux et bête à la fois [2]. Dans l'épopée, composée en vue des classes supérieures, les acteurs sont des dieux et des demi-dieux, des rois et des chevaliers, des reines et des princesses ; les autres
personnages sont secondaires *, de simples figurants, à moins 262
qu'ils ne soient couverts de moqueries et d'insultes, comme Thersite dans l'*Iliade ;* dans les fables, au contraire, les personnages principaux sont empruntés au monde animal, à un monde supposé aussi inférieur à l'humanité ordinaire que le monde divin et héroïque était supérieur à celle-ci. Il y a dans les fables un élément satirique tellement développé, qu'il est difficile d'attribuer à un pur hasard le contraste qu'elles forment avec la poésie élevée de l'épopée ; et quand on voit que le rôle que jouent quelques-uns, ou même la plupart des animaux, s'accorde peu avec leur nature réelle, on arrive à la conclusion que les figures animales, dans bien des cas, ne sont que des masques sous lesquels se cachent des héros célestes et terrestres, des étoiles et des rois ; que les fables, par conséquent, sont sorties, comme les épopées, de la mythologie. En un mot, les fables, les Jâtakas, sont l'épopée des bourgeois et des paysans. L'épopée et la fable ont toutes les deux le même but : enseigner comment il faut se conduire dans la lutte pour l'existence.

Nous ne pousserons pas plus loin le parallèle, car ce qui précède suffira pour montrer que les fables, produits de l'expérience et de la sagesse pratique des générations qui se succèdent, peuvent être considérées comme des produits du temps ; qu'elles peuvent être attribuées à bon droit à l'astre qui sert à mesurer le temps, à l'illustre Seigneur et Dieu solaire. Ces fables n'ont pas été imaginées par tel ou tel personnage de l'antiquité, de même que La Fontaine, par

2. Cependant le lion est dépeint ailleurs comme un modèle de courage et de générosité. C'était là la façon de voir des chevaliers ; le peuple le considérait autrement.

exemple, parmi les modernes, n'a pas inventé les siennes. Puisqu'on a représenté Vishṇu comme auteur du *Mahâ-bhârata,* on pourrait s'attendre à le voir représenté également comme premier révélateur des fables, ainsi que le Buddha l'est des Jâtakas. Et, en effet, le *Pañcatantra* et le *Hitopadeça* sont donnés comme œuvres de Vishṇuçarman. C'est là certainement un nom de brahmane très habituel ; mais, laissant de côté le fait qu'il n'est mentionné nulle part ailleurs comme auteur de ces livres, les anciens Indiens ne peuvent avoir ignoré que plusieurs de ces fables se trouvent déjà dans le *Mahâ-bhârata,* et ne sauraient, par
263 conséquent, avoir été inventées par Vishṇuçarman *, à moins que Vishṇuçarman ne soit identique à Vishṇu. D'après nous, c'est réellement le cas. La terminaison *çarman* ne sert qu'à masquer le fait que c'est Vishṇu qui figure ici comme conteur de fables, sous la figure d'un brahmane, tandis qu'il accomplit ailleurs des exploits héroïques sous la forme de Nârâyaṇa, d'Hercule. L'hypothèse souvent exprimée (en premier lieu par Benfey) d'après laquelle le *Pañcatantra* serait originairement un livre bouddhique, ne peut être admise, selon nous, qu'avec quelque réserve ; d'abord, parce que nous reconnaissons dans les Jâtakas la vraie rédaction bouddhique ; et en outre, parce que, à notre conviction, un grand nombre de ces fables remontent à une époque où l'ordre monastique bouddhique était encore dans les limbes. Mais si l'hypothèse mentionnée était absolument juste, elle ne ferait que confirmer l'identification de Vishṇu et de Vishṇuçarman ; car, d'après les Indiens, Vishṇu et Buddha sont le même être [1].

1. Il ne servirait à rien de dire qu'une autre collection bouddhique peut avoir existé en dehors des Jâtakas ; sur les sculptures de Bharhut on ne trouve pas moins de 21 tableaux, dont 18 ont une légende contenant le mot *jâtaka.* Il est possible que les fables indiennes aient été traduites tardivement d'un ou de plusieurs dialectes en sanscrit, mais cela n'a rien à faire avec l'origine bouddhique.

## CHAPITRE III

### LE BUDDHA DU DOGME

Afin de déterminer la place qu'occupe le Buddha dans la croyance de l'Église, nous devons connaître les propriétés qu'on lui attribue. Comme la conception de Buddha n'est pas restée identiquement la même, il serait désirable, ou même nécessaire, d'en esquisser l'évolution, mais le temps pour un travail pareil n'est pas encore venu.

De tout ce qui nous est dit du Buddha, les savants européens tirent à peu près unanimement la conclusion qu'il est toujours représenté comme un homme [2]. En effet, il est indé-
niable * que le dogme ecclésiastique le représente comme un 264
homme, mais les faits que l'Église elle-même reconnaît comme authentiques sont absolument en contradiction avec ce caractère humain. Tous les dieux sont représentés plus ou moins comme des hommes ; il n'est même pas rare de voir mentionner des dieux morts, comme Balder et Adonis. L'histoire de toute mythologie nous apprend que les dieux sont de plus en plus assimilés aux hommes, jusqu'à ce qu'il vienne à la fin un Évhémère, qui déclare qu'ils étaient simplement des hommes du vieux temps. Mais le fait que les Évhéméristes regardent Jupiter comme un ancien roi, ou que Snorre

2. Par exemple, Kœppen, *Die Religion der Buddha*, p. 431. « Der Buddha ist, wie wir schon wissen, immer ein Mensch, kein Gott, und zwar ein Mann, keine Frau. Die Thatsache der Menschlichkeit Çâkyamunis steht so fest, dass selbst die spæteste Legende und Scholastik es nicht gewagt hat, ihn zum Gott zu stempeln. »

Sturleson soutient que Odhin et les Ases sont des chefs d'origine étrangère, ce fait ne prouve pas que Jupiter et Odhin ont été réellement des hommes. Nous croyons pouvoir conclure de quelques phrases des inscriptions d'Açoka [1] que l'Inde aussi a eu ses Évhéméristes. Une fois il dit : « Ceux qui, de ce temps [2], étaient des dieux véritables dans le Jambudvîpa (l'Inde), sont devenus fictifs [3] ». Ailleurs, il déclare : « Et les dieux réellement existants pendant cette période dans le Jambudvîpa étaient des hommes transformés par erreur en dieux (ou : considérés par erreur comme des dieux) ».

Nous voyons donc qu'Açoka déclare, de son plein pouvoir, que les dieux sont des hommes. Pourquoi la Congrégation, dans la plénitude de sa sagesse, n'aurait-elle pu faire la même chose? Elle avait pour cela la compétence nécessaire, de même que ceux qui sont en dehors de l'Église ont le droit de ne pas se soucier de son décret. Même si nous admettons que la dogmatique bouddhique considère le révélateur du Dharma comme un homme, nous ne disons pas pour cela qu'elle ne lui accorde que cette qualité, car nous distinguons les hommes et personnifications. Que le Buddha ne ressemble pas plus à un homme que le premier dieu venu, cela ressort de toute la légende et des titres qu'on lui décerne,
265 comme * « dieu souverain des dieux [1] » et d'autres semblables. Au surplus, nous citerons encore un morceau emprunté à un ouvrage des Bouddhistes méridionaux [2].

« A une certaine occasion, Gautama-buddha, révélant

1. Celles de Rûpnâth et de Sahasarâm.

2. Il n'est pas clair ce que veut dire « ce temps » tout le règne, ou bien la dernière année, depuis que le roi était devenu membre du Saṅgha.

3. C'est l'explication la plus probable, proposée par Bühler, du mot *masd* dans le texte. Il ne serait cependant pas impossible qu'il répondît à un sanscrit *mârshâh;* alors il faudrait traduire « ont été transformés en hommes » (ou : seigneurs).

1. Par exemple, *Mahâvaṃsa*, I, 57, (*devâtideva*) et souvent ailleurs.

2. Hardy, *M. of B.*, 9.

l'Aruṇavatī-sutta, dit que quand Abhibhu, un religieux du temps du Buddha Çikhin (c'est-à-dire « feu, comète »), prêchait, les rayons qui sortaient de son corps, dispersaient l'obscurité de mille sphères. Ânanda demanda combien de sphères sont illuminées par les rayons d'un Buddha suprême, quand il proclame le Dharma. — « Comment peux-tu demander cela, Ânanda? Les perfections des Buddhas sont illimitées. Nul, en dehors du Buddha, ne peut embrasser d'un regard l'ensemble des sphères. Elles sont sans fin, infinies, mais quand le (ou : un) Buddha s'est placé quelque part pour proclamer le Dharma, il voit toutes les sphères aussi clairement comme si elles étaient tout près de lui, et il peut prêcher de telle façon, que les êtres, dans chacune des sphères le peuvent comprendre et recevoir l'instruction. » Ânanda reprit : « Toutes les sphères ne sont pas semblables. Au moment où le soleil se lève dans l'une, il se couche dans l'autre; dans l'une, il est midi tandis que dans l'autre il est minuit. Comment est-il possible alors que le (ou : un) Buddha, quand il prêche, soit compris partout? » — La réponse du Maître fut : « Quand le Buddha commence à prononcer un discours, le soleil qui était sur le point de se coucher, semble se lever, sous l'influence de son pouvoir; le soleil, qui était sur le point de se lever, semble se coucher, et dans les sphères où il est minuit, il semble qu'il soit midi. Les habitants des diverses sphères s'écrient alors : « Il y a un moment, le soleil se cou-
« chait, mais maintenant il se lève; tantôt il faisait minuit,
« mais maintenant il fait jour. » Ils demandent alors : « Com-
« ment cela s'est-il fait? Par un voyant, ou un démon, ou
« un Dieu? » Et pendant qu'ils s'étonnent, se montre la splendeur du Buddha dans l'espace, chassant l'obscurité de toutes les sphères et bien que les sphères soient en nombre infini, elles reçoivent, à ce moment, la même quantité de lumière; et tout cela peut se faire par un seul rayon sorti
du corps sacré, * rayon pas plus grand qu'un grain de 266
sésame. Si un voyant faisait une lampe aussi grande qu'une

sphère, y versait autant d'huile qu'il y a de l'eau dans les quatre mers, et y mettait une mèche aussi grande que le Meru [1], la flamme d'une telle lampe n'irait pas plus loin que la sphère la plus rapprochée ; mais un seul rayon sortant du corps du Buddha illumine toutes les sphères qui existent. »

Il est difficile de méconnaître qu'on décrit ici, d'une façon un peu confuse mais reconnaissable, la grande puissance lumineuse du soleil et qu'on la compare à la force lumineuse inférieure d'une étoile. On ne voit pas bien ce qu'il y a d'humain dans une telle conception. On peut, si l'on veut, arriver à la conclusion que le fondateur de l'Ordre était un homme auquel on a attribué des facultés surhumaines, surtout celles du dieu solaire, mais on irait trop loin, en soutenant qu'il ne possède que des qualités humaines. Nous verrons maintenant jusqu'à quel point les attributs qu'on lui donne le désignent comme étant un homme, un dieu, ou ni l'un ni l'autre.

### 1. — Caractères extérieurs.

Bien que Gautama se soit montré dans la période historique actuelle, où les hommes ont leur stature normale, on lui donne une taille de 12 ou même de 18 coudées. Au fond, il était encore beaucoup plus grand, comme nous l'apprend le récit que voici. A une certaine occasion, Râhu, le démon des éclipses, qui lui-même avait une hauteur de 4,800 lieues, dit aux Titans qu'il n'était nullement curieux d'aller voir le Buddha, qui n'avait qu'une hauteur de 12 coudées. Lorsque les dieux lui affirmèrent que même si l'on plaçait cent ou mille Titans les uns sur les épaules des autres, ils n'atteindraient pas à la taille du Buddha, la curiosité de Râhu fut

1. L'Olympe de la mythologie indienne.

éveillée et il désira savoir lequel d'eux deux était le plus grand. Dès que Gautama eut deviné ce que voulait Râhu,
* il ordonna à Ânanda d'étendre un manteau. Il s'étendit 267
dessus, la tête vers le nord et le visage vers le levant, comme un lion au repos. Pendant que Râhu le contemplait avec étonnement, le Sage lui demanda ce qu'il regardait avec tant d'attention. Râhu répondit qu'il faisait son possible pour découvrir le bout des pieds (c'est-à-dire des rayons) du Buddha, mais qu'il n'était pas capable d'y atteindre. — « Non », s'écria le Maître, « vous ne seriez pas capable d'y atteindre, même si vous laissiez aller vos regards jusqu'au ciel suprême de Brahmâ ». La conséquence fut que Râhu déclara qu'il croyait au Buddha, sur quoi le Maître lui prêcha le Dharma. — Inutile de faire remarquer que, dans ce récit, l'éclipse n'est pas représentée d'une façon moins humaine que Gautama.

Il est difficile de décrire la taille du Buddha. En effet, il peut se mouvoir dans un espace pas plus grand qu'un grain de moutarde, et, cependant il mit une fois son pied par terre, puis sur le mont Yugandhara, enfin sur le sommet du Meru, et monta ainsi, en trois pas [1], jusqu'au ciel d'Indra. Néanmoins la figure de Gautama resta toujours la même : il ne devint pas plus grand, ni les montagnes plus petites [2].

Particulièrement importants pour le signalement du Buddha sont les trente-deux signes distinctifs et les quatre-vingts marques secondaires, qui sont également propres aux Cakravartins (maîtres du monde, tourneurs de la roue). Le nombre des premiers, nommés ordinairement *mahâpurusha-lakshaṇas,* c'est-à-dire signes distinctifs d'un Grand Homme (et d'un Grand Esprit) a été sans doute emprunté aux trente-deux régions de la rose des vents, mais ne semble pas avoir de signification plus profonde, que d'indiquer un système com-

1. On découvre facilement, dans ce récit, une modification des trois pas de Vishṇu.

2. Hardy, *M. of B.*, 364.

plet de signes distinctifs, signes, qui, bien que évidemment applicables en première ligne au Dieu du jour, considéré en même temps comme Souverain du Ciel, sont devenus par le temps des signes de beauté, moitié symboliques, moitié réels.
268 Apollon est le modèle de la beauté virile*; il en est de même du Buddha-Cakravartin, de l'être céleste considéré à la fois comme Roi et comme Sage. Même après la division idéale de cet être unique en deux figures, les signes symboliques sont restés la propriété commune du Buddha et du Cakravartin[1].

Les trente-deux signes sont indiqués, dans les sources méridionales et septentrionales, sans grandes différences, de sorte qu'ils doivent faire partie de la partie la plus ancienne du dogme; nous suivrons, comme Burnouf, pour le classement des signes, l'ordre de la liste du *Lalitavistara*.

1. La tête a une couronne, sorte tiare ou petit turban élevé, *ushṇîsha*. Sur les statues, l'usṇîsha est représenté souvent comme une excroissance au sommet du crâne[2]; 2. les cheveux de la tête sont très noirs (d'un noir bleuâtre) comme de l'onguent pour les yeux ou la queue d'un paon; bouclés, tournés vers la droite; 3. le front est égal et vaste[3]; 4. entre les sourcils, il y a une *ûrṇâ* (flocon de laine, pelote), ayant une apparence de neige ou d'argent; ou, comme d'autres disent : entre les sourcils, il y a une *ûrṇâ*, blanche, douce, pareille à un duvet[4]; 5. il a les cils d'un taureau[5]; 6. les yeux

1. La description la plus complète des signes distinctifs, d'après les sources méridionales et septentrionales, a été donnée par Burnouf, *Lotus*, 553-622, la meilleure explication par Senart, *Légende du Buddha*, 149. Comparez aussi Hardy, *M. of B.*, 368.

2. Chez les Siamois, le Buddha a sur la tête un *sirorot* ou couronne de gloire; c'est en imitation de celle-ci que les rois de la terre portent une couronne, comme signe de la dignité royale; Alabaster, *the Wheel of the Law*, 115.

3. Ce signe n'est placé ici que dans le *Lalitav.*; dans les autres sources c'est un signe secondaire. Elles le remplacent par ce signe : « une couleur d'or ».

4. D'après l'explication de M. Senart, la pelote signifie l'éclair blanchâtre, il est probable, en effet, que quelques-uns y auront attaché cette idée. Mais

sont très noirs ; 7. il a quarante dents pareilles ; 8. elles sont étroitement serrées ; 9. elles sont blanches ; 10. il a une voix de stentor, qui est en même temps douce comme celle d'un *kokila*[6] ; 11. le gosier [7] est proéminent ; * 12. il a une langue 269
grande et longue (ou : mince)[1] ; 13. une mâchoire de lion ; 14. des épaules complètement rondes ; 15. sept parties du corps sont (convenablement) hautes ; 16. ce qui est entre les épaules est bien rempli ; 17. il a une couleur d'or fin ; 18. quand il est debout, ses bras arrivent jusqu'aux genoux, sans qu'il ait à se courber ; 19. la partie antérieure du corps est comme celle d'un lion ; 20. il est rond comme un arbre banian ; 21. de chaque pore ne sort qu'un seul poil ; 22. les poils du corps sont recourbés vers la droite en haut ; 23. les parties secrètes sont cachées par nature ; 24. les cuisses sont bien rondes ; 25. les jambes sont comme celles d'une biche ; 26. les doigts des mains et des pieds sont longs ; 27. les talons sont développés ; 28. le cou-de-pied est élevé ; 29. les mains et les pieds sont doux et délicats ; 30. ils ont une membrane réticulaire (proprement : un ouvrage réticulaire) ; 31. les plantes ont deux roues brillantes, lumineuses, éclatantes, légères, chacune avec mille rais, une jante et un moyeu ; 32. les pieds sont fixes.

Parmi les quatre-vingts marques secondaires, il y en a plusieurs qui ne sont que de petites modifications des signes

sur les statues, on voit simplement un petit cercle ; et comme on dit que Buddha lance de cette pelote les rayons qui éclairent l'univers, elle peut avoir été, d'après une autre explication, l'œil qui voit tout, le Soleil. L'épithète « ayant une apparence de neige ou d'argent » est aussi employée dans le *Lalitav.* à propos de l'éléphant blanc, dont le Buddha prit la forme pour descendre dans le sein de sa mère.

5. Le mot pour « taureau, bœuf, vache », signifie aussi : « rayon », et « nuage. »

6. Le coucou indien, qui joue dans la poésie le rôle de notre rossignol.

7. La traduction n'est pas certaine.

1. Dans le *Lotus de la Bonne Loi*, 234, nous lisons comment, à une certaine occasion, cette langue, sortant de la bouche du Tathâgata, s'éleva jusqu'au ciel de Brahma.

principaux que nous venons d'énumérer. En général, elles ne se distinguent pas des marques corporelles ou signes de beauté, considérés comme étant d'heureux augure, tels qu'on les trouve dans la divination. Parmi ces signes on compte également plusieurs figures sacrées d'une antiquité reculée, comme le Svastika (croix, marteau de Thor), le Çrîvatsa (figure octogone), le Nandyâvarta (sorte de labyrinthe), et le Vardhamâna.

En dehors des trente-deux signes principaux et des quatre-vingts marques secondaires, on indique encore deux cent seize marques de bon augure, cent huit à chaque pied [2]. Dans cette liste, on retrouve les figures sacrées; les plus remarquables parmi les autres marques sont : la roue solaire, le parasol blanc, différentes sortes de lys d'eau, le mont Meru, les continents et les îles, toutes sortes d'animaux. Il n'est pas difficile de deviner que ces marques signifient le monde et tout ce que produit le temps, de même que le bouclier d'Achille, le héros solaire, représente la terre et le cercle de la vie humaine.

270 * C'est un fait bien connu que, dans différents pays bouddhiques, on trouve des empreintes sacrées du pied du Tathâgata. La plus célèbre est probablement celle sur le Pic d'Adam, à Ceylan, dont les voyageurs arabes parlent déjà au IX[e] siècle et des auteurs européens plus tard [1]. Les Mahâvaṁsa raconte, en effet, que le Tathâgata, lors d'une de ses visites à Ceylan [2], a laissé l'empreinte d'un de ses pieds sur

2. Hardy, *M. of B.* 367; Burnouf, *Lotus*, 622.

1. Parmi les auteurs européens nous mentionnons seulement Valentijn, *Oud en Nieuw Oost-Indie*, V, *Beschrijving von Coromandel*, 2e partie, pp. 36 et 375.

2. On a mis en doute, ou plutôt nié complètement, la véracité des récits singhalais. On a supposé que ces sortes de récits auraient été inventés par les Singhalais par vanité nationale. Bien à tort. Les Bouddhistes du Nord savent, eux aussi, que le Tathâgata a été trois fois à Ceylan, et nous savons que cette île est visitée régulièrement chaque année par le Buddha de l'année courante. Ceylan désigne le Laṅkâ céleste, où demeurait Râvaṇa.

le sommet du Sumano. Au Siam et au Laos ces traces sacrées sont assez nombreuses. La raison qui a pu déterminer le choix de tel ou tel emplacement pour la trace du Buddha reste inconnue, mais il est clair que celui qui a taillé ou fait tailler ce signe sacré dans le roc, savait très bien que cette marque était un symbole du soleil. Comme ces signes ont été gravés à ces endroits longtemps après la fondation de l'Ordre, il s'ensuit qu'il y a eu des initiés qui ne partageaient pas les idées évhéméristes du roi Açoka. Ces initiés ont pu cesser de croire que le Buddha était un dieu, mais en tout cas, n'admettaient pas qu'il fût un homme. Il était pour eux un nom, une abstraction, comme les Muses le sont pour nos poètes.

### 2. — Caractères spirituels.

Les caractères par lesquels le Buddha se distingue, au point de vue spirituel, de tous les autres êtres, ont été divisés systématiquement en trois classes, dont chacune comprend un nombre déterminé de propriétés. L'énumération et la classification de ces propriétés sont, à quelques exceptions insignifiantes près, communes aux deux divisions de l'Église, et appartiennent, par conséquent, à leur ancien héritage commun. On y reconnaît une description de la puissance et de la sagesse surhumaines * du Sage Suprême, propriétés 271
que, d'après la croyance ou la prétention des *yogins* indiens, le philosophe se peut procurer par le *yoga*. La place que ces propriétés surhumaines occupent dans le système bouddhique, diffère peu ou point de celle qu'on leur donne dans le mysticisme du *yoga*. Les deux systèmes se décèlent comme des modifications d'une conception physico-mythologique beaucoup plus ancienne, d'après lesquelles l'ensemble des classes de caractères distinctifs du *buddha* ou du *yogin* constituait une définition de la sagesse parfaite, de la toute-puissance et de la fixité inébranlable de la lumière suprême, vénérée

comme divinité du soleil, du ciel et du temps, et philosophiquement comme la Raison.

Voici cette classification : I. Les Dix Forces (*daça bala*) : 1. la science de ce qui convient ou ne convient pas; 2. des conséquences (nécessaires) des actes; 3. de la voie qui mène à chaque but; 4. des éléments [1]; 5. de la différence de caractère chez les êtres; 6. de la force relative des facultés (corporelles et spirituelles); 7. de tous les degrés d'extase et de méditation intérieure et de leur influence en tant qu'ils éloignent le péché et amènent un « réveil »; 8. des endroits où il a jadis demeuré; 9. de la descente dans le sein maternel et de la naissance; 10. de la suppression des virus (ou souillures) [2].

D'après ce groupe de dix forces, un Tathâgata est dit « Celui qui a Dix Forces » (*Daçabala*), à moins que le contraire n'ait été le cas, et que les Dix Forces ne dérivent d'une ancienne épithète Daçabala, donnée au Yogin [3] ou Guru suprême. « Guru » peut avoir le sens de « maître ou de « personne vénérable » en général. Si l'on compare la liste des
272 forces donnée plus haut [*] avec celles qui, dans la note, sont attribuées à Çiva comme Guru suprême, on voit immédiatement que les deux listes contiennent des perfections intellectuelles et morales, mais que dans la liste bouddhique on a évité de mentionner tout ce qui pourrait rappeler le caractère

1. Ceci a l'air très vague, mais plus c'est vague, mieux cela vaut. Le dogme bouddhique ne recherche rien tant que l'équivoque, sous un faux air de précision. Plus les mots admettent de sens divers, plus est grand le nombre de personnes qui peuvent adopter la formule, car elles peuvent la comprendre comme elles veulent. C'est ainsi que l'entrée de l'Église est rendue facile, et que l'Ordre montre la largeur et la libéralité de son esprit.

2. On trouve une dissertation sur les Dix Forces dans Burnouf, *Lotus*, 781; comparer Hardy, *M. of B.* 380.

3. A Çiva, représenté comme Guru suprême, on attribue également dix propriétés indestructibles (*avyayatâ*) : connaissance, absence de passion, magnificence, pureté, véracité, patience, constance, force créatrice, illumination spontanée, domination suprême. C'est ce que dit Vâcaspati-Miçra dans ses notes sur le *Yogasûtra*, I, 25.

de créateur originairement attribué au Tathâgata. Cependant les traces de la conception antique n'ont pas été complètement effacées; ainsi le n° 8 de la liste est une paraphrase du fait que le Luminaire suprême revient fidèlement et invariablement, quand son moment est venu, au même endroit où il a paru auparavant, comme s'il se rappelait les stations du chemin qu'il a parcouru depuis tant de siècles.

II. Les dix-huit Facultés d'Indépendance (âveṇika-dharma), dites aussi Buddha-dharmas, ou facultés d'un Buddha, forment la seconde série des signes spirituels d'un Tathâgata. Ce sont : 1. Connaissance illimitée du passé; 2. de l'avenir; 3. du présent. De là découlent naturellement : 4. parfaite mesure en actions; 5. en paroles; 6. en pensées; en outre; 7. la force infatigable de la volonté du Seigneur; 8. de sa prédication de la Loi; 9. de son énergie; 10. de sa méditation attentive; 11. de sa sagesse; 12. de son émancipation. Par suite de ces douze facultés, il est exempt de : 13. légèreté; 14. humeur tapageuse; 15. obscurité; 16. sensibilité; 17. distraction; 18. irréflexion [1].

Toutes ces facultés appartiennent, à un degré plus ou moins élevé, à tout sage d'un noble caractère, mais, dans leur plénitude, on ne saurait les attribuer qu'au parfait Tathâgata, le Très Sage et le Très Bon.

III. Les quatre preuves de Clarté ou de Certitude (*vaiçâradya*) [2]. Celles-ci consistent en ceci, qu'il s'est élevé jusqu'aux thèses (et certitudes) suivantes : 1° à la thèse que le Tathâgata a pénétré tous les *dharmas* (propriétés des choses et devoirs), sans exception, et à la certitude qu'il avait que
cette thèse * ne pouvait être supprimée, ni par les dieux, ni 273

1. L'explication des six derniers termes dans un commentaire, cité par Burnouf, *Lotus*, 649, est contraire à celle donnée par le dictionnaire indigène qui a le plus d'autorité, « Abhidhânappadîpikâ ».

2. *Vaiçâradya* est absence de tout doute et d'obscurité (dans l'esprit), et de toute hésitation (de l'âme), le mot signifie donc aussi bien la clarté et la certitude de l'intelligence, que la confiance en soi-même, l'intrépidité.

par les hommes ; 2° à la thèse que tout ce qui est un obstacle à l'impeccabilité est aussi un obstacle au Nirvâṇa et à la certitude qu'il avait que cette thèse ne pouvait être anéantie ni par les dieux, ni par les hommes ; 3° à la thèse qu'il atteindrait le Nirvâṇa en suivant le chemin qui mène à la délivrance (c'est-à-dire le coucher du soleil), et à la certitude qu'il avait que cette thèse ne pouvait être attaquée ni par les dieux, ni par les hommes ; 4° à la thèse qu'il sait comment anéantir toutes les souillures, et à la certitude qu'il avait que cette thèse ne pouvait être mise à néant ni par les dieux, ni par les hommes [1].

Le Tathâgata nous est représenté ici comme un disputeur, qui pose quatre thèses, et met tranquillement l'univers au défi de les réfuter. Nous retrouvons la même conception dans un écrit de l'Église méridionale [2], où le Buddha lui-même dit : « Je ne vois aucune raison, moines, pourquoi un ascète ou brahmane, un dieu ou démon ou brahma quelconque dans ce monde aurait le droit de me dire que je prétends être devenu un parfait sage sans avoir pénétré jusqu'à la connaissance parfaite du *dharma*. Et c'est pour cela, moines, que je vis tranquille, sans crainte, sûr de moi. » La seconde thèse est qu'il s'est délivré de toute souillure ; la troisième, qu'il a indiqué certainement les obstacles ; la quatrième, qu'il a prêché le Dharma, qui conduit à la parfaite délivrance de la misère.

Malgré les formes scolastiques dont on a revêtu le dogme de la quadruple certitude, on voit sans peine que c'est cette certitude qui désigne le Tathâgata comme sauveur du monde,

1. Nous avons suivi *Lalitav.*, 591. Plus brièvement dans Hardy, *Eastern Monachism.*, 291 : « Il a atteint la dignité de Buddha suprême ; il a vaincu complètement tous les mauvais désirs ; il a fait connaître tous les obstacles qui s'opposent à l'arrivée au Nirvâṇa ; il sait tout ce qui est bien. » — L'expression traduite plus haut par « s'élever jusqu'à la thèse » signifie aussi : « aborder la tâche » et « risquer l'affirmation ».

2. *Dhammappadîpikâ*, dans Burnouf, *Lotus*, 403.

comme celui qui s'est délibérément voué à la grande œuvre de délivrance. Le fait qu'il accepte cette tâche surhumaine est la preuve irréfutable de la charité universelle du Bodhisatva, couronne les efforts qu'il a faits pendant des existences sans nombre pour montrer son amour pour les hommes et
les dieux. * Dès que le Bodhisatva est devenu un Buddha par- 274
fait, la charité disparaît, au moins en actions. Il en est autrement chez Vishṇu : on pouvait continuer à attribuer à ce dernier l'amour et la charité à l'égard des créatures; chez lui, en effet, on n'a jamais séparé artificiellement le caractère de Buddha de celui de Bodhisatva.

Bien qu'un parfait sage soit élevé au-dessus d'affections telles que l'amour et la charité, il n'est pas étonnant que les Bouddhistes parlent souvent de leur Seigneur comme s'il était encore accessible à ces sentiments [1]. Involontairement, ils ont laissé les traits du caractère d'un Bodhisatva se confondre avec ceux d'un Buddha. Chez les Bouddhistes du Nord, chez lesquels la charité du Seigneur ressort le plus, il est probable que d'autres influences sont intervenues, celles de l'Hindouisme. Chez eux, on trouve même une école théiste, qui, quelque contraire que soit sa doctrine aux principes fondamentaux de l'Église, a compté et compte encore de nombreux adhérents. Cette école, dont les partisans sont dits Aiçvarikas [2], parce qu'ils reconnaissent un Être Suprême (*îçvara*) ou Âdibuddha, c'est-à-dire Buddha primitif, a bien des traits en commun avec les sectes hindoues des Vaishnavas et Çaivas, et fleurit surtout au Nepâl. A la confession de foi d'un Nepâlais nous empruntons ce qui suit [3] :

« Buddha signifie en sanscrit « le Sage » et aussi « ce qu'on connaît par la sagesse ». C'est un des noms que nous

1. Même dans un écrit à moitié philosophique comme les *Milinda Pañhâ* (édit. Trenckner), 108.

2. Hodgson, *Essays on the languages, litterature and religion of Nepâl and Tibet*, 76.

3. Hodgson, *Essays*, 46.

attribuons à Dieu, que nous nommons aussi Âdi-buddha, parce qu'il existait avant toute chose, n'a pas été créé, mais est le créateur; c'est également par lui que furent créés les cinq Dhyâni-Buddhas, qui sont dans les cieux. Çâkya et les six autres Buddhas humains sont nés sur la terre ou humains. Ceux-ci, en adorant le Buddha (suprême), arrivèrent à la plus haute perfection et atteignirent le Nirvâṇa, c'est-à-dire qu'ils furent dissous en Âdi-buddha. C'est pourquoi nous les nommons tous Buddhas. »

275 * Le Nepâlais déclare en outre : « Les noms d'Âdi-Buddha sont innombrables : Sarvajña (Omniscient), Sugata, Buddha, Dharmarâja (Souverain de l'Ordre, de la Loi), Bhagavat, etc. »

La distinction entre le Buddha divin, éternel, et le Buddha humain, temporaire, telle qu'elle existe dans la croyance populaire, s'évanouit quand on la considère philosophiquement. Qu'on comprenne Âdi-buddha, ainsi que le font certaines écoles, comme la Nature, ou plutôt le résumé des éternelles forces naturelles [1], ou comme la pure Raison, considérée comme distincte de la matière morte, dans les deux cas les Buddhas terrestres ne sont que des manifestations ou des forces phénoménales de cette substance éternelle, et comme les noms qu'on donne à cet être sont parfaitement explicables comme attributs d'un être absolu, mais ridicules comme prédicats d'un homme, il serait absurde de prétendre que ces attributs absolus ont été transportés d'un certain Çâkyamuni sur la substance absolue [2].

A ce propos, nous devons citer une autre déclaration du même Nepâlais au sujet des Lamas du Tibet [3]. Voici ce qu'il

1. Sous une forme concrète, mythologique, il est le soleil ou la lumière créatrice.

2. Le surnom le plus frappant est Svayambhû, celui qui est né de lui-même. C'est une épithète bien connue et très bien choisie de Brahma, la lumière créatrice, la Raison ou Âdi-buddha.

3. Hodgson, *Essays*, 48.

dit : « Les Lamas sont d'accord avec nous en ce qui concerne les honneurs rendus aux sept Buddhas, mais ils vont plus loin et ils soutiennent qu'ils (les Lamas) sont eux-mêmes des Avatâras. » Les raisons sur lesquelles s'appuie l'opinion des Lamas ne sont pas dites, mais elles sont faciles à deviner. Il est probable qu'ils sont d'avis que tous les êtres pensants sont des manifestations de la Raison, considérée comme force de la nature ; que, par conséquent, au fond, tous ces êtres sont *buddha*, doués de raison; que cependant ceux chez qui la sagesse se manifeste de la façon la plus lumineuse, peuvent être dits *buddhas* par excellence. A un tel point de vue, ces Lamas n'ont aucune raison pour dénier une existence réelle à Çâkya et aux six autres Buddhas, mais il est évident que ceux-ci ne peuvent plus être considérés comme jouissant d'une supériorité et d'une excellence extraordinaires.

Un peu différente et encore plus raffinée est la théorie des
Mâdhyamikas, * la fleur de la philosophie bouddhique. Ils 276
donnent à la maxime « tout est vain » (*sarvam çûnyam*) non seulement le sens que tout, dans ce monde, est vanité, mais encore que tout est néant ; ils nient l'existence, l'être. Tous les phénomènes, toutes les choses, tous les êtres, ne sont qu'une illusion, et dans ce sens, on peut dire que tout a une existence illusoire, semblable à ce qu'on voit, c'est-à-dire croit voir, dans un songe [1]. La conclusion inévitable c'est que pour eux le Seigneur Buddha, lui aussi, n'est qu'un nom. Cette conviction se trouve ouvertement exprimée, entre autres en ces termes : « Il n'y a dans le Tathâgata, en tant qu'il s'est révélé comme Buddha en obtenant la suprême et parfaite Bodhi, pas la moindre existence réelle [2]. » En langage ordinaire : « la sagesse parfaite n'existe que comme abstraction ou illusion [3] ».

1. *Sarvadarçana Saṅgraha*, 15; Vassilief, *Der Buddhismus*, 348. Les Méridionaux, eux aussi, nient l'existence du monde, du nom et de la forme ; voir, entre autres, Bigandet, II, 239.

2. Schmidt, *Ueber das Mahâyâna*, 207.

3. Comparez les phrases suivantes de la *Prajñâ-Pâramitâ*, dans Burnouf,

Il est difficile de réfuter la théorie générale des Mâdhyami-
kas dès qu'on admet les principes généraux du Bouddhisme.
D'un autre côté, il faut remarquer que la dialectique boud-
dhique possède un excellent moyen pour énerver toute consé-
quence logique. Ce moyen revient à peu près à la défense de
prononcer un jugement quel qu'il soit. Il n'est pas permis —
c'est ce qu'enseigne à peu près le Tathâgata, — de dire « tout
cela me plaît », ni « tout cela me déplaît » ; ni « cela me
plaît et ceci me déplaît ». Autre exemple : c'est une hérésie
de dire : « le monde est fini », mais c'en est une autre
de dire : « le monde n'est pas fini » ; et il est tout aussi peu
permis de déclarer : « le monde n'est ni fini ni pas fini [4]».
Nous n'avons pas besoin de deviner les motifs qui ont amené
277 la philosophie bouddhique à formuler ces règles ; * on nous
les explique clairement [1], et elles reviennent à ceci : un véri-
table disciple du Seigneur doit se garder d'admettre l'une de
ces trois opinions, car s'il en admet une, il sera en désaccord
avec les deux autres. De ce désaccord naîtra la discorde, et
de la discorde, l'inimitié. Dans la conviction bien nette que
l'adoption d'une des trois opinions entraînera le désaccord,
la discorde et l'inimitié, le véritable disciple renonce donc
aux trois opinions et n'en adopte aucune autre. De cette ma-
nière on peut abandonner et quitter une opinion sans en
admettre et en adopter une autre.

Il existe encore une autre règle qui a pour but de préserver la concorde parmi les frères, à savoir celle-ci : que les mêmes paroles peuvent produire une impression différente sur des auditeurs différents. Pour les Bouddhistes, il est certain que, bien que la doctrine du Seigneur Buddha soit une,

*Introd.*, 481 : « Je ne reconnais ni ne vois une Perfection de la sagesse. Je ne reconnais ni ne vois d'omniscience » ; et : « le nom de Buddha, ô Seigneur, n'est qu'un mot ; le nom de Bodhisatva, ô Seigneur, n'est qu'un mot ; le nom Perfection de la sagesse n'est qu'un mot. »

4. Burnouf, *Introd.*, 458 ; Koeppen, *Religion des Buddha*, 598.

1. Dans l'*Avadâna Çataka*, chez Burnouf, passage cité.

il en existe cependant une compréhension quadruple, selon la différence d'intelligence chez les auditeurs [2]. De là la division officielle de la philosophie du Bouddhisme septentrional en quatre écoles principales. La vérité générale du principe ne sera déniée par personne, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit recommandable de donner à la pensée une forme telle que chacun soit obligé d'en deviner le sens.

La recherche de l'équivoque, plus ou moins propre à toute sagesse indienne, n'est pas toujours la conséquence du désir de rester inattaquable quoiqu'il advienne, comme c'est le cas, par exemple, pour le langage de l'oracle de Delphes. Bien souvent, surtout dans le langage imagé de la mythologie, on parle en énigmes, parce que la vérité, présentée sous forme énigmatique, était censée ne posséder de la valeur que pour celui qui était lui-même capable de deviner l'énigme.
* De même le langage équivoque des écrits bouddhiques doit 278
probablement s'expliquer en partie par le principe qu'il est inutile d'exposer des vérités à ceux qui n'ont pas la pénétration nécessaire pour découvrir la véritable intention.

---

Les considérations qui précèdent nous donnent, à ce que nous croyons, le droit de prétendre qu'il est très difficile de résumer en une seule formule la conception de *Buddha,* telle qu'on la trouve chez des écoles et des sectes diverses, séparées dans l'espace et dans le temps. Les Bouddhistes du Sud, et les moins avancés parmi les Bouddhistes du Nord, on peut l'affirmer, d'après les données aujourd'hui connues,

2. *Sarvadarçana-Saṅgraha,* 9. Comparez Vassilief, *Buddhismus* 150 : « Aucune école n'osa rejeter, comme n'étant pas attribuables au Buddha, les sûtras qui ne s'accordaient pas avec ses idées à elle ; on se contenta de dire qu'ils n'étaient pas développés sous forme d'une vérité absolue, et cette doctrine des « deux significations » fut développée par chaque école conformément à son propre système. » — Le Vedânta connaît aussi une double vérité, l'une supérieure, l'autre inférieure ; mais cette division repose sur un autre principe.

parlent du fondateur de leur doctrine comme s'il était un homme. Mais en même temps les attributs et les noms qu'ils lui donnent contredisent absolument cette idée. Par conséquent, il n'est pas vrai qu'il est un homme et il n'est pas vrai non plus qu'il n'est pas un homme ; on ne peut pas dire non plus qu'il est et en même temps qu'il n'est pas un homme. Ce qui revient à dire : à certains égards, il est un homme ; à certains égards il n'est pas un homme ; à certains égards il n'est ni l'un ni l'autre.

Si nous considérons la conception du Buddha au point de vue du développement historique, nous arrivons à ce résultat : le Tathâgata est un Dieu, mais un Dieu mort. L'Église, qui avait pour base l'athéisme, ne pouvait plus reconnaître le Dieu du Jour et du Temps comme tel. Elle le fit donc mourir avant le commencement de l'ère du salut, de la lumière spirituelle. En un certain sens, le grand Luminaire du monde continua à exister, comme soleil matériel, et l'on avait donc le droit de dire que le Tathâgata continuait à exister comme Dharmakâya, comme Corps de l'Ordre [1]. Comme l'Église s'appropriait les préceptes que le temps avait distribués aux générations antérieures pendant une série de siècles, elle pouvait admettre comme patron idéal ce Temps antique, qui avait atteint le Nirvâṇa avant le commencement de l'âge moderne. De même, les matérialistes indiens, les Cârvâkas
279 ou Lokâyatikas, * reconnaissaient comme patron et source idéale de leur doctrine le dieu de la Raison, Bṛhaspati, sans qu'ils crussent pour cela à sa divinité, ou à la possibilité que l'ouvrage où leur doctrine est exposée fût réellement l'œuvre de Bṛhaspati. Sans doute, les fils de Buddha ont de plus en plus compris comme une plate réalité ce qui avait d'abord un sens purement allégorique. Au lieu de croire à un Être suprême infiniment bon, ils croient à un Homme suprême infiniment bon, auquel ils sont attachés, auquel leur pensée

1. Vassilief, *B.* 102.

s'attache avec d'autant plus de ferveur, qu'ils croient qu'il est de la même essence qu'eux-mêmes. L'idéal déjà existant de sagesse et de bonté étant devenu, transformé par l'imagination, un être de chair et de sang, il devint d'autant plus attrayant, qu'il ne semblait plus élevé au-dessus de la portée de l'homme, le Seigneur lui-même ayant pris la forme humaine. Il est mort, c'est vrai, de sorte qu'il ne peut plus venir en aide à ses adorateurs dans leurs détresses, mais leur reconnaissance n'en est pas moins grande, car il a laissé dans son Dharma tout ce dont les vivants ont besoin pour arriver à la béatitude. C'est cette foi, cette reconnaissance qui font la force de la religion, non la réalité ou la non réalité historique de ce que les croyants acceptent comme leur évangile.

---

# LIVRE SECOND

## LE DHARMA

---

### CHAPITRE PREMIER

#### DÉFINITION, ÉTENDUE ET ORIGINE DU DHARMA

* Dharma signifie : ordre, loi, droit, religion ; au pluriel : 280
particularités, propriétés, fonctions, formes d'existences, devoirs, vertus ; et aussi : les choses. En un mot, *dharma* signifie ce que une chose *doit* être ou est *nécessairement*. Il comprend donc aussi bien l'ordre des choses dans le domaine moral et social que l'ordre du monde, les lois de la nature.

A mesure que nous nous transportons dans une antiquité plus éloignée, nous voyons qu'on établit un rapport plus étroit entre l'ordre naturel et l'ordre moral, et il n'est pas étonnant si, dans le code le plus ancien de l'Inde, celui de Manu, on trouve révélé [1], non seulement l'ensemble des lois

1. Le code de Manu a été révélé par Manu le Créateur, et transmis par la tradition. D'après la scolastique indienne postérieure, les Vedas seuls auraient été révélés, constitueraient la *çruti*, c'est-à-dire la doctrine, tandis que, d'après ces auteurs, Manu, le Mahâbhârata et autres ouvrages semblables feraient partie de la *smṛti*, c'est-à-dire de la tradition. Il y a un germe de vérité dans cette conception scolastique, en ce sens que le Veda est la *çruti* par excellence, et que l'étude en est officiellement obligatoire pour tout Ârya, mais la distinc-

et institutions morales et sociales, mais aussi l'ordre des phénomènes naturels : création, renouvellement de la création, division du temps, périodes du monde, etc. La même large
281 définition du Dharma * se retrouve dans le Bouddhisme, pour la simple raison que le Bouddhisme a ses racines dans l'antiquité et n'est autre chose qu'une variété de la plante indo-arienne, qui, après avoir été transportée sur un sol étranger, a pris un aspect étrange, de sorte que, d'après une classification artificielle, on l'a mise dans une classe particulière, tandis que, selon la division génétique, naturelle, elle est et reste une variété de l'hindouisme.

Comme le Dharma gouverne toutes choses, le Buddha n'en peut être qu'une partie, il y est soumis, y est contenu. Jusqu'à un certain point, en effet, il occupe dans la doctrine une place secondaire. Il est qualifié, il est vrai, de source du Dharma, le Dharma vient de lui, mais on peut comprendre cela de cette façon qu'il est le révélateur, le Manu [1], un témoin qui constate, mais ne crée pas. Mais, dira-t-on, si le Buddha est inférieur au Dharma, pourquoi est-il placé comme un des Trois joyaux, à côté du Dharma ? Et comment est-il possible qu'il soit dit Svayambhû « celui qui s'est formé de lui-même, » et Dharmarâja « le souverain de la Loi » ? Afin de répondre à ces questions nous devons nous rappeler que les termes Buddha, Dharma et Saṅgha ont deux sens différents, un sens mythique, ou, si l'on veut, matériel, et un sens spirituel, moral.

Dans le sens mythique, le Buddha est la lumière qui

tion entre *çruti* et *smṛti* n'a rien de commun avec celle en révélation et œuvre humaine. Le Veda lui-même est non seulement la *çruti*, mais aussi la *smṛti* par excellence et les anciens auteurs le qualifient expressément de tradition (*samâmnâya*). En revanche, le Mahâbhârata est appelé non seulement une *smṛti* mais aussi un *veda*, et à bon droit. La scolastique indienne postérieure avait oublié ce que veut dire *çruti* : elle croyait que *çru* signifie seulement « entendre », mais le mot signifie aussi « apprendre, *discere* », et c'est ce qu'on veut dire quand on qualifie le veda de *çruti*.

1. *Manu* signifie, entre autres, indicateur, *moniteur*.

s'éveille, le commencement du jour, de l'année, etc., conçu personnellement, le Créateur. Il est le commencement et l'origine du monde visible, Brahma Svayambhû, aux noms innombrables. Le Dharma est la continuation de l'œuvre de la création; personnellement : le dieu du soleil et du Temps
dans sa marche régulière, Vishṇu. * Le Dharma agit dans le 282
présent, le Buddha dans le passé. Enfin, Saṅgha, la communauté des Saints, signifie le royaume des ombres, où les morts pieux et bienheureux demeurent sous l'autorité de Yama, le dieu de la Mort, qui n'est qu'une autre forme du dieu de la Vie [1]. Tantôt on place la demeure des Bienheureux dans l'extrême Occident, tantôt dans l'extrême Nord. La première de ces conceptions est due au fait que le soleil se couche à l'Occident; l'autre, à l'idée que le soleil, pendant la nuit, doit se trouver dans la région directement opposée au Midi, où il se trouve au milieu du jour [2]. « Yama, le Temps, la Mort, *réunit* tous les êtres », est une expression qu'on rencontre souvent dans les écrits indiens, et strictement, son empire, quel que soit d'ailleurs le nom qu'on lui donne [3], serait le troisième des trois Joyaux, le Saṅgha ou *réunion*.

1. Yama et Manu sont réellement un; c'est pourquoi, dans la mythologie des peuples ariens, ils intervertissent leurs rôles. Au point de vue philosophique, Yama est le dieu de l'immortalité, la mort étant éternelle. L'idée de la transmigration des âmes a faussé cette antique conception indienne. Par suite, l'immortalité, qu'on considérait comme identique à la mort, fut reculée jusqu'à ce qu'on obtînt ce que les Bouddhistes désignaient par le nom de nirvâṇa, d'autres sectes autrement. C'est pourquoi nirvâṇa et amṛta, c'est-à-dire « ce qui est immortel », sont deux noms pour la même chose, la mort éternelle.

2. Plus tard, on a transporté le royaume de Yama à l'extrémité méridionale de la terre. Ce déplacement est la conséquence de l'observation que le soleil se trouve, au 21 décembre, dans le point le plus méridional de son orbite annuelle. Au fond, Yama, qui est dit « chef du midi », est identique avec Kubera, le dieu de la richesse, qui trône à l'extrême Nord; chez les Grecs, Pluton (Yama) et Plutus, le dieu de la richesse (Kubera) doivent être de même des dédoublements d'un seul et même être.

3. Chez les Çivaites c'est naturellement Çiva, le Temps, qui est Seigneur de la vie et de la mort.

On a remplacé le point où le soleil se couche par l'empire des morts, des *muktas* (délivrés), et, comme le mot pour « empire » signifie aussi l'ensemble des personnes qui l'habitent, on peut désigner par Saṅgha [4] le troisième et dernier point où se tient le Dieu du jour. Bien que ce soit un seul et même être resplendissant qui fasse les trois pas, on lui donne des noms différents, selon la différence des fonctions. Buddha est « l'éveillé » et, pour cette raison, l'origine ou commencement du Dharma, mais, d'un autre côté, en continuant son œuvre, il peut garder le même nom, d'autant plus que *buddha*
283 signifie « sage » en général. * Il a un triple droit au titre de Dharmarâja « roi du Dharma » : 1° parce qu'il est le premier, le sommet du Dharma [1] ; 2° parce qu'il le maintient ; 3° parce que, dans sa qualité de roi Yama (qui est dit le Dharmarâja par excellence), il réunit les morts dans une sainte communauté, *saṅgha* [2] ;

Il y a une liaison étroite entre la division de la marche du soleil en lever, culmination et coucher ; du temps en passé, présent et avenir ; du contenu du dogme bouddhique en trois Joyaux, et la distribution de la littérature sacrée en trois Paniers ou Cassettes, Tri-piṭaka. Ces trois collections s'appellent Sutta-piṭaka, Vinayapiṭaka et Abhidharma-piṭaka. Les Suttas [3] sont les allocutions, sermons, belles sentences du

4. *Saṅgha* signifie du reste aussi le point où deux plans, etc., se rencontrent.

1. Dans sa qualité de Dharmarâja il a comme subordonné Dharmasenapâti « le général du Dharma, » c'est-à-dirre Çâriputra, l'étoile γ du Bélier ; celui-ci ouvre la série des Nakshatras au nouvel an ; est par conséquent duc, conducteur, chef de l'armée.

2. Le terme Dharmarâja ayant un triple sens, celui de *cakravartin* ne semble avoir qu'une double signification : 1° celui qui commence à faire rouler la roue (le soleil levant, le commencement de l'année, etc.) ; 2° celui qui règne comme souverain, prince suprême (le soleil au méridien, le point le plus élevé de la déclinaison).

3. Les Bouddhistes du Nord et aussi les Singhalais ont traduit ce mot par le sanscrit *sûtra*, qui signifie proprement « ligne servant à mesurer », puis, tout comme le latin *regula* (qui a aussi le sens primitif de « ligne servant à mesurer ») : « bâton servant à mesurer », puis « règle ». Or, le

Seigneur ; le Vinaya-piṭaka contient les règles de la discipline, les règlements monastiques ; l'Abhidharma est ou prétend du moins être la science supérieure [1]. Commençons, pour trouver le fil, par considérer cette dernière classe. Nous savons que l'Abhidharma fut prêché par le Buddha à sa mère dans le royaume des Bienheureux. En outre, c'est une croyance officiellement admise par les Bouddhistes que « les Suttas sont destinés à tous les hommes ; le Vinaya aux moines ; l'Abhidharma aux dieux ». Les « dieux » désignent ici les habitants du paradis, les
bienheureux, les esprits ; * l'*Abhidharma* nous mène donc au 284
royaume où le soleil se couche, nous enseigne ce que nous avons à attendre dans la vie future. En un mot, c'est la doctrine de l'avenir. Le Vinaya enseigne au moine comment il doit se conduire dans le présent. A certains égards, le Vinaya se rattache donc au Saṅgha, mais le Saṅgha lui-même n'est qu'une imitation de la communauté des saints dans le royaume de Yama ; il essaye d'arriver, déjà pendant cette vie, à l'idéal de la délivrance ; et plus cette vie devient semblable à une simple apparence de vivre, plus elle s'approche de l'immobilité et de l'insensibilité de la mort, mieux cela vaut. Comme le Vinaya n'a pas pour sujet le Saṅgha lui-même, mais les devoirs, le *dharma* de la communauté, on peut considérer le Vinaya-piṭaka comme le coffret où le Dharma est gardé. Enfin, les Suttas, bien que pleins d'instruction pour le présent, sont en premier lieu des discours de circonstance, et appartiennent par suite au passé. On pourrait décrire ainsi le contenu des trois cassettes : le Sutta-piṭaka contient tout ce que nous avons besoin de savoir du Buddha et du passé ; le Vinaya-piṭaka tout ce qu'on a à observer comme règle de conduite, comme Dharma spirituel

prâkrit *sutta* peut, en sanscrit, correspondre à *sûtra*, mais aussi à *sûkta*, « bonne parole », « belle sentence ».

1. *Sumaṅgala-Vilâsini*, I, 19 : *Abhidharma-Piṭaka adhipaññâsikkhâ*.

dans le présent ; l'Abhidharma-piṭaka a ou doit avoir pour contenu tout ce qu'on a besoin de savoir pour arriver à la béatitude et à la délivrance, dans la vie future, quand la flamme de la vie actuelle s'est éteinte.

Bien que la correspondance entre la triple science du passé, du présent et de l'avenir et l'objet de la science, la Triade [1] de Buddha, Dharma et Saṅgha, soit imparfaite à certains égards, il est difficile de conclure de cette différence à une absence complète de lien entre les deux séries. Il est
285 naturel d'admettre * qu'on a introduit des modifications dans l'ancien système, en vue d'un développement plus complet des idées. Dans sa forme la plus ancienne, la Triade doit avoir été une vraie Trinité. Le même être qui, en introduisant la lumière et l'ordre dans le chaos, réveille la nature de son sommeil, et joue ainsi le rôle de *hotar*, est aussi le père, le Prajâpati, du monde intellectuel et moral, parce qu'il éveille à la vie les êtres pensants, les fait sortir de leur assoupissement, de l'inconscience, qui constitue l'état d'ignorance, de sorte que tout ce que peut se représenter l'esprit humain est dû à son influence. Lui, le premier et le plus grand Maître, est en même temps, au moment où il brille avec le plus de clarté, le modèle de la pureté sans tâche, et quand, à l'approche de la nuit, il prend congé de la terre et s'éteint, il est celui qui exhorte à l'accomplissement du devoir [1].

1. La Triade, appelée d'ordinaire Triratna, s'appelle aussi Trayî. Ce dernier mot est bien connu comme nom du triple Veda : *ṛc, yajus, sâman*. Dans l'*Aitareya-brâhmaṇa*, 5, 32, on voit que le Créateur (*Prajâpati*) accomplit, par *ṛc* l'œuvre d'Éveilleur ou Évocateur (*hotar*) ; par *yajus* celui d'Allumeur du sacrifice; par *sâman* celui de Déclamateur ou Chanteur final. Le Créateur est, comme on voit, et comme il est du reste, souvent dit expressément, le dieu du Soleil, du Jour, de l'An et du Temps. De même, dans le code de Yâjñavalkya, 3, 122, l'être ou la lumière du Soleil se divise en Ṛc, Yajus et Sâman.

1. Quand le Soleil (et aussi Çiva, le Dieu du Temps) est dit *trayîtanu* « ayant la triade pour corps », cela est naturel, vu qu'il se compose du passé, du présent et de l'avenir. Le char du soleil, c'est-à-dire la marche du soleil, ou, comme disent les Bouddhistes, « la roue de la Loi » est dit *trayîmaya*, « ayant

Si l'on voulait indiquer d'un seul mot la différence qui existe entre Brahma et Buddha, on pourrait dire que le premier est représenté comme celui dont le commandement fait surgir et disparaître les choses; le second, comme celui dont la parole enseigne *comment* les choses surgissent et disparaissent. L'essentiel de cette conviction est renfermé dans une célèbre formule, qui est commune aux deux divisions de l'Église. Elle a été évidemment traduite d'un des dialectes (peut-être du pâli même) en sanscrit, de sorte que nous ne donnons ici que le texte pâli, qui n'est pourtant pas non plus tout à fait irréprochable. La formule, en vers, est ainsi rédigée :

Ye dhammâ hetuppabhavâ
Tesha*m* hetu*m* Tathâgato âha;
Teshañca yo nirodho,
Eva*m*vâdî Mahâsamano.

Il y a dans ce texte une faute contre le mètre, qui se retrouve dans la rédaction sanscrite. * Le moyen le plus 286
simple de la corriger, consiste dans la suppression de *Ye*. Cette correction faite, on obtient le sens que voici :

« Les *dharmas* naissent d'une cause; cette cause, le Tathâgata l'a proclamée, ainsi que leur suppression (ou : fin), lui, le véridique Grand Ascète. »

Si l'on conserve *ye*, la traduction sera : « Des *dharmas* qui naissent d'une cause, le Tathâgata a proclamé la cause », etc.

Il est possible que la formule ait subi encore d'autres modifications, avant qu'elle arrivât à la forme que nous connaissons, mais nous n'entrons pas dans cette question; le sens général est clair : c'est le Tathâgata qui nous enseigne comment toutes choses ont un commencement et une fin

trois formes ». Cette Triade est en même temps le triple Veda, dans le sens indiqué dans la note précédente; les Bouddhistes disent « les Trois Joyaux »; nous dirions : « les trois points lumineux ».

selon une loi invariable. Il faut donc entendre par les *dharmas*, dans le sens le plus général, toutes les choses existantes; mais en même temps les mots sont choisis de telle façon qu'on peut, si l'on veut, entendre par là les opérations de l'esprit humain ou les devoirs moraux. En d'autres termes, la formule a été construite de façon à admettre à la fois une interprétation matérielle et spirituelle.

Quelque compréhensive que soit la formule, les Népalais theïstes l'ont encore élargie par une restriction apparente. Ils lui ont donné cette tournure : « Des *dharmas* qui naissent d'une origine, le Tathâgata est la cause finale et la fin. » On peut considérer comme certain que cette rédaction est une modification postérieure des paroles de la sentence, mais il est indéniable que les Népalais, en y introduisant ce changement, sont revenus au point de vue ancien, prébouddhique. Qu'ils ont agi avec intention, ressort du fait que le grand temple bouddhique à Kathmandu est dédié à Svayambhû-Nâtha, « notre Seigneur né de lui-même », qui n'est autre — bien qu'il porte un autre nom — que Brahma, ou, comme le nomment les Bouddhistes septentrionaux, Âdhibuddha [1]. Leur conception, considérée en elle-même, n'est pas inexacte, mais elle n'est pas vraiment bouddhique, car, dans le vrai
287 Buddhisme, le Buddha n'est que le révélateur de l'Ordre, * et bien qu'on puisse remonter sans peine à la conception plus ancienne, qu'il est celui qui, par son verbe, c'est-à-dire par sa révélation, sa lumière, crée l'ordre, — on ne peut pas dire que cette conception s'accorde avec la doctrine de l'Église.

Quelle qu'ait été la forme primitive de la sentence citée, telle que nous l'avons, elle ne peut signifier, selon nous, que ceci : « la connaissance de toutes choses, telles qu'elles sont ou telles qu'elles se reflètent dans l'esprit humain, nous le devons à l'enseignement du Buddha. »

1. Hodgson, *Essays*, 111.

# CHAPITRE II

## SYSTÈME DU MONDE. — DIFFÉRENTES SORTES D'ÊTRES. — RÉVOLUTIONS DU MONDE

### 1. — SYSTÈME DU MONDE.

Le système du monde que nous trouvons décrit dans les écrits bouddhiques, montre, comme celui des anciens Indiens en général, un mélange bizarre de réalité et de fiction. Il faut attribuer cela en premier lieu à cette circonstance que des idées extrêmement anciennes ont continué d'exister à côté de conceptions plus récentes et plus scientifiques. Quelques-unes de ces conceptions antiques se trouvent être exactes, quand on les a préalablement dépouillées de leur forme poétique; d'autres sont basées sur une observation imparfaite et une expérience limitée; d'autres encore n'ont eu clairement, dès l'origine, qu'un sens allégorique. A mesure que langage perd sa signification allégorique, par suite de la modification de sens que subissent les mots dans la suite des âges, ceux-ci sont compris plus littéralement ou tout de travers. De cette façon, la différence entre la conception poétique et la conception prosaïque d'un même fait devient de plus en plus grande; et on finit par se trouver en présence de deux idées complètement différentes. C'est ainsi, par exemple, que de la conception poétique de l'existence d'un liquide qui entourait la terre entière, se développa, par simple contre-sens, la croyance que l'océan enveloppait la terre comme un serpent : * du Varuṇa antique, céleste, 288
sortit le Varuṇa plus récent, imaginaire, qui entoure la terre.

Il est impossible, quand on considère les idées indiennes sur la structure de l'Univers, de tracer une limite précise entre les conceptions purement scientifiques et celles qui ont été transformées dans un but mystique. Quant aux premières, il en est rarement question dans l'Écriture bouddhique, mais il y a des indications suffisantes pour prouver que les Bouddhistes prenaient part aux progrès scientifiques de leurs compatriotes indiens. C'est ainsi qu'ils connaissent les signes du zodiaque, qui, du temps de la fondation du Saṅgha, étaient encore inconnus aux Indiens, et ont été empruntés aux Grecs. Quant aux Grecs eux-mêmes, il en est souvent question dans leurs écrits.

La connaissance journalière des faits cosmographiques et géographiques connus par l'observation, qui est, sous une forme purement scientifique, commune à tous les Indiens, qu'ils fussent ou non, membres de l'Église, n'avait d'autre but que celui que toute connaissance utile peut avoir, et n'est, par conséquent, que rarement mentionnée par l'Écriture. Il en est tout autrement de la transformation mystico-didactique de la science. Elle consiste en ceci que la terre et l'homme, en un mot tout ce qui est terrestre et habituel, ne sont mentionnés que rarement, tandis que les différents cieux et les différents enfers sont décrits dans le plus grand détail. La base des divisions de l'espace n'est nullement imaginaire, mais l'application mystique qu'on en fait est fantastique, ou plutôt, est conçue dans une tendance philosophico-morale bien marquée. Ce qu'on appelle le système du monde des Bouddhistes — il est important de le faire ressortir — n'est que la représentation, obtenue par une science *supra-sensible*, de la série des mondes supérieurs et inférieurs, dans l'esprit du philosophe-magicien indien, du Yogin. Le moine est, de son métier, un magicien au petit pied, de même que son patron, le Buddha, est un magicien en grand. On doit s'approprier cette connaissance supra-sensible de la structure de l'Univers, afin de pouvoir dominer la nature, et cette domi-

nation de la nature a un double but : on peut arriver à la délivrance pour soi-même et exercer la magie à l'égard des autres.

* Entre le système des moines bouddhiques et celui des 289
Yogins [1], il n'y a pas de différence considérable. Pour le démontrer, on n'aurait qu'à placer les deux systèmes, rédigés en tableaux, l'un à côté de l'autre. Dans un ouvrage qui se proposerait la comparaison des sectes indiennes, de pareils tableaux ne sauraient manquer; mais ici nous sommes obligés de les laisser de côté, et nous devons nous contenter d'indiquer en passant certains points de ressemblance.

L'univers [2] consiste en un nombre infini de sphères (*cakravâlas*), dont chacune a sa terre, son soleil, sa lune, ses cieux et ses enfers à elle. Le centre de chaque terre est occupé par la montagne lumineuse, Meru ou Sumeru [3]. Entre les sphères il y a un enfer particulier, dit Lokântarika « situé entre les mondes [4] ».

1. On en trouve un aperçu, dans le commentaire, attribué à Vedavyâsa (c'est-à-dire Vishṇu, conçu comme collectionneur des légendes et sciences de l'antiquité) sur le Manuel du Yoga par Patañjali, 3, 25. Le texte formule ainsi la règle citée : « la connaissance des mondes (est obtenue par le Yogin) par suite d'une concentration complète de l'intelligence sur le Soleil. »

2. L'aperçu le plus complet de la cosmologie mystique des Buddhistes Méridionaux se trouve, dans Hardy, *Man. of B.* 1 ss. et dans un autre ouvrage du même auteur, *Legends and Theories of the Buddhists*, 80 ss. Faute de sources suffisantes, notre aperçu est surtout emprunté à ces deux ouvrages.

3. Cette montagne (c'est-à-dire l'horizon) occupe dans la mythologie la même place que l'Olympe chez les Grecs : il est le paradis des dieux. Au fond, c'est l'horizon septentrional, plus tard le Pôle Nord. C'est pourquoi il est dit expressément que tous les astres tournent, journellement, à des distances fixes, autour du Meru.

4. La signification réelle de l'idée « enfer » est parfaitement claire. C'est, comme il est d'ailleurs prouvé suffisamment par un certain nombre de mots indiens signifiant « enfer », un « trou, ouverture, espace vide ». Il ne faut pas croire que cette conception doive son origine à une croyance naïve : l'idée fausse est plus récente que l'idée vraie. Dans un écrit des Bouddhistes septentrionaux on fait dire au Buddha : « Les enfers, ô Mañjuçrî, sont créés par des gens ignorants, qui sont trompés par la croyance à ce qui n'existe réellement pas ; ils sont le produit de leur imagination. » Voir Burnouf, *Introd.*, 544. Ce n'est pas tout à fait exact; les inventeurs n'étaient pas des sots.

La terre est divisée en quatre parties : 1. Uttara-Kuru, le pays des Hyperboréens et bienheureux du paradis, au Nord du Meru; 2. Jambudvîpa, l'Inde, au Sud; 3. le Godâna occidental vers l'Ouest; 4. le séjour des Bienheureux Orien-
290 taux [5], vers l'Ouest *. Dans le Yoga, nous avons une description un peu différente; la terre, dont le Meru forme le milieu, est divisée en quatre quartiers, mais en même temps en sept parties; l'arbre Jambu [1] et la région Jambudvîpa à laquelle l'arbre donne son nom, sont également placés au sud du Meru.

Les Bouddhistes, au moins ceux du Midi, savent aussi que, au moment où le soleil se lève en Jambudvîpa, correspond midi dans le royaume des Bienheureux Orientaux, le coucher du soleil dans l'Uttara-Kuru, et minuit dans le Godâna Occidental.

La formule scientifique de ce fait de la géographie cosmographique se trouve dans tous les manuels des astronomes indiens. Ils partagent l'équateur en quatre divisions égales, chacune de 90 degrés. Ils font passer le premier méridien par Ujjayinî (aujourd'hui Ojein) dans le Jambudvîpa ou Bharatavarsha. Là où le premier méridien coupe l'équateur se trouve, d'après eux, Laṅkâ, Ceylan. A 90 degrés à l'Ouest de Ceylan se trouve la partie du monde Ketumâla [2], avec

5. Pûrva-Videha. Videha est aussi le nom d'une province de l'Inde, mais ce nom n'a de commun avec notre *pûrva-videha* que le son. *Videha* est « une individualité sans corps, un bienheureux, un être céleste, un esprit ». Le terme est propre au Yoga : voir par exemple, *Yoga-sûtra*, I, 19.

1. Le même arbre sous lequel se trouvait le petit Siddhârtha thaumaturge, lors de la fête du labourage.

2. Ketumâla et Godâna doivent être synonymes; *ketu* et *go* signifient tous les deux : « rayon, lumière. » *Mâla* ou *mâlâ* signifie « guirlande »; c'est ce que pourrait signifier également *dâna*, car *dâ* signifie « lier » et *dâma* « guirlande, lien ». Mais *godâna* pourrait aussi signifier « endroit où les rayons sont coupés » et si c'était là le sens le plus ancien, *mâla* ne serait autre chose qu'une prononciation provinciale de *mâra* qui signifie « mort » et en même temps Mâra, le crépuscule. En tout cas, il serait inutile de vouloir chercher Godâna sur la carte.

la ville de Romaka ; à la même distance à l'Est le pays des Bhadrâçvas avec la ville de Yava-koṭi [3] ou Yama-koṭi; à 90 degrés à l'Ouest de Romaka se trouve la ville des Bienheureux, les Iles Fortunées des Romains. Dans ce système, les Uttara-Kurus sont placés en Occident, mais toujours à une distance de 180 degrés de Jambudvîpa, la distance de 180 degrés étant celle qui sépare le Nord du Sud [4].

Chaque sphère se compose de trois couches superposées. Celle qui est la plus basse s'appelle Kâmâvacara, soi-disant « domaine du désir sensuel », mais en réalité : « domaine
du crépuscule, de la première lueur » ; * car *kâma*, dans la 291
cosmogonie, comme nous l'avons vu, correspond à *râga* ou *Mâra*. Au-dessus du Kâmâvacara s'élève le domaine des formes clairement visibles, Rûpâvacara, divisé en quatre degrés ou limites de méditation (*dhyâna*). Plus haut encore est le domaine de l'informe et de l'invisible, Arûpâvacara. Ces couches, en elles-mêmes, ne sont pas imaginaires, ce sont des expressions mythologiques et poétiques pour le plan terrestre, l'air et le ciel supérieur, ou ce qui revient au même, pour le plan de l'horizon, le ciel étoilé et l'éther sans fond et sans limites. Considérées comme phénomènes passagers, les trois couches correspondent aux phases du crépuscule, de la lumière et de la disparition de la lumière. Les Yogins connaissent ces trois couches ou phases sous les noms suivants : 1. Mâhendra, c'est-à-dire domaine d'Indra ou oriental ; 2. Prâjâpatya Mahat, c'est-à-dire grand domaine

3. Ce mot désigne évidemment une localité géographique ; il signifie apparemment « pointe de Java » ; peut-être a-t-on voulu désigner Koutei (Bornéo-oriental). D'autres ont songé au Japon : ce n'est pas impossible.

4. D'après Hardy, *Legends*, 99, les conceptions des Bouddhistes seraient extrêmement enfantines. Il montre lui-même, en bien des endroits, qu'il ne comprend pas la différence entre des conceptions poétiques-mythiques et des idées scientifiques, de sorte que ses renseignements à ce sujet ne méritent pas une confiance absolue.

du Créateur [1]; en outre, le Janaloka et Tapoloka de Brahma; le Satyaloka de Brahma, c'est-à-dire le monde véritable. Dans le système bouddhique, la seconde et la troisième couches forment également le ciel de Brahma.

La première couche est la demeure de six classes de dieux [2] : 1. les quatre rois des régions des vents, c'est-à-dire, en langage prosaïque, les quatre points cardinaux de l'horizon; 2. les 33 Devas; 3. les Yâmas, c'est-à-dire les habitants du royaume de Yama [3]; 4. les Tushitas; 5. les Nirmâṇaratis; 6. les Parinirmita-Vaçavartins [4]. La liste de ces êtres crépusculaires dans le Yoga est à peu près identique : les 33 Devas; les Agnishvâttas, sortes de fantômes des ancêtres; les Yâmyas; les Tushitas; les Aparinirmita-Vaçavartins et les Parinirmita-Vaçavartins. Bien que tous ces noms ne soient pas également clairs, l'analyse montre que les habitats assignés à ces six sortes de dieux sont tous supposés situés le long de l'horizon ou immédiatement au-dessous, entre le jour et la nuit, l'obscurité et la
292 lumière. * Tous ces séjours sont décrits comme des lieux de délices, aussi bien par les Bouddhistes que par les Yogins. Particulièrement agréable est la demeure des Tushitas [1]. C'est là que séjourne actuellement, au milieu des plaisirs, le

1. Plus habituel est le nom Maharloka, qui signifie « monde lumineux », et qui, par conséquent, correspond encore plus nettement à *rûpâvacara*.

2. Chez les Yogins : *devanikâyas*. En dehors de ces dieux, on compte, dans le système bouddhique, comme appartenant au monde ou couche de Kâma, cinq localités où séjournent : 1. les hommes; 2. les esprits malfaisants; 3. les ombres ou fantômes; 4. les animaux; 5. les habitants des enfers. En tout, il y a, par conséquent, onze sortes d'êtres qui demeurent dans l'empire de *Kâma*.

3. Yâma n'est pas seulement le crépuscule du soir, mais aussi celui du matin : cela se voit surtout nettement dans le mythe irânien du roi Yima. Chez les Germains, il s'appelait Twisko (c'est-à-dire jumeau), ce qui est aussi un sens de Yama, et clair-obscur, être intermédiaire (*zwischen*).

4. Nous savons que Mâra, le crépusculaire et obscurantiste, est aussi qualifié de Vaçavartin.

1. Cela doit être, car *tushita* signifie « satisfait, content ». Cela n'empêche pas que la signification ancienne et véritable peut avoir été différente.

Buddha futur, le « très charitable Bodhisatva Maitreya [2] ». Le Buddha actuel y a séjourné également, comme nous l'avons vu, avant de descendre dans le sein de sa mère sous la forme d'un éléphant *blanc*.

La seconde couche, Rûpa-dhâtu ou Rûpâvâcara, est divisée en seize compartiments [3]. Ce nombre, le double des huit points principaux de la rose des vents, sert à désigner une circonférence complète de cercle. Si l'on divise le cercle que parcourent les corps célestes pendant vingt-quatre heures en seize parties, huit de ces segments seront au-dessus de l'horizon pendant le jour et huit autres pendant la nuit. On peut diviser aussi le ciel visible en seize segments. Tout ce domaine comprend 4 degrés de Dhyâna [4], c'est-à-dire méditation, place pour méditer. Tous les habitants de ces hautes régions ne sont plus sous l'influence de kâma, ne connaissent par conséquent ni plaisir sensuel ni douleur, et d'après les Yogins ils vivent de *dhydna* [5].

Le premier degré de Dhyâna est occupé par : 1. les Brahmaparishadyas, ceux qui sont assis autour de Brahma — ici probablement l'étoile polaire [6], 2. les Brahma-purohitas, ceux qui ont Brahma pour président ou les fonctionnaires principaux de Brahma, probablement les sept étoiles

2. Tous les Bodhisatvas sont charitables ou amis des hommes : ce sont tous des variétés de Mitra, le Soleil du matin, et *mitra* signifie aussi « ami ».

3. Le Rûpabrahmaloka et l'Arûpabrahmaloka forment ensemble le Brahmaloka. Les termes sont tantôt pris dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint.

4. Dhyâna, dans la cosmogonie, peut aussi bien signifier « lumière » que « crépuscule ».

5. Le terme est *dhyânâhâra*, ce qu'on peut traduire dans un sens spirituel par : « s'appliquant au *Dhydna* ».

6. Chez quelques Bouddhistes du Nord on trouve, au lieu de ceux-ci, les Brahmakâyikas, « ceux qui appartiennent au corps de Brahma ». Le *Lalitav.* 170, nomme, au contraire, les Brahmakâyikas et les Brahmapârishadyas; ceci est conforme au système des Yogins, qui placent dans le premier ciel de Brahma (Janaloka) : les Brahma-purohitas, les Brahmakâyikas, les Brahmamahâkâyikas et les Immortels. Ces immortels ne peuvent être que les habitants du Pôle-Nord, connus par d'autres sources indiennes.

293 de la Grande Ourse ; 3. les Grands Brahmas *. Un synonyme de ce dernier nom est Çikhin, mot qui signifie, entre autres, « comète », mais aussi « feu ». Les savants européens le traduisent par Archange.

Le second degré de Dhyâna est occupé par : 1. les Parîttâbhas, les dieux de lumière limitée ; 2. les Apramâṇâbhas, ceux de lumière illimitée ; 3. les Âbhâswaras, les plus ou moins lumineux [1].

Au troisième Dhyâna appartiennent les demeures : 1. des Parîtta-çubhas, êtres célestes de clarté limitée ; 2. des Apramâṅa-çubhas, de clarté illimitée ; 3. des Çubhakṛtsnas, de clarté entière [2].

Les dieux du quatrième Dhyâna sont : 1. les Bṛhatphalas [3] ; 2. les Asañjña-satvas, « ceux dont l'essence n'a pas de nom » ; soi-disant : « inconscients en vertu de leur essence » ; 3. les Avṛhas ; 4. les Atapas « ceux qui sont sans éclat [4] » ; 5. les Sudarças « ceux qui sont bien visibles » ; 6. les Sudarçanas « ceux qui sont beaux à voir » ; 7. les Akanishṭhas « ceux parmi lesquels il n'y a pas de plus jeune ni de plus petit ». Ces derniers sont les Maruts, les esprits de l'orage, de la tempête, de l'éclair, dont le surnom Akanishṭha est connu par le Veda. Il est certain que les six groupes qui précèdent sont également des noms énigmatiques de phénomènes météorologiques. Il est très clair que les *puṇya-prasavas* sont les mêmes qui, dans le langage ordinaire, sont nommés les *garbhas* des nuages. Les Bṛhatpha-

1. Dans le Yoga cette division est dite Tapoloka « ciel lumineux » ; il comprend : les Abhâsvaras ; les Mahâbhâsvaras, « ceux qui ont une grande lumière » ; les Satyamahâbhâsvaras » ceux qui répandent en vérité une grande lumière. »

2. En pâli : Subhakiṇṇa : « clairement jeté ou dispersé. »

3. En pâli : Vehapphala. — Nous n'osons décider si cette forme est le véritable équivalent de *bṛhatphala ;* ce dernier mot, étymologiquement, peut signifier : « très riche en fruits » et « ayant une grande récompense ».

4. Chez les Septentrionaux les noms sont un peu différents : 1. les Anabhrakas « les sans-nuages « ; 2, les Puṇyaprasavas, « ceux dont la naissance est bienfaisante » ; 3. les Bṛhat-phalas ; 4. les Asañjñi-satvas.

las peuvent être quelque chose d'analogue ; les Sudarçanas sont les guirlandes d'éclairs, etc. Dans le Yoga, rien ne répond à cette division, à moins qu'on ne veuille en rapprocher les habitants du Maharloka : les Kumudas, Rbhus, Pratardanas, Añjanâbhas et Pratîtâbhas ; nous croyons cependant que ce rapprochement serait très risqué.

Plus haut ou plus bas — selon le point de vue où l'on se
place — et plus loin que le Rûpadhâtu * est situé le monde 294
sans phénomènes, le ciel supérieur de Brahma. Celui-ci est divisé en quatre régions : 1. celle de l'Âkâçânantya, l'espace illimité ; 2. celle du Vijñânântya, la fin de la distinction et de la conception ; 3. celle de l'Akiñcanya, le néant ; 4. celle du Naivasañjñanâsañjña, ce qu'on ne peut ni concevoir ni ne pas concevoir, l'inexprimable. Les Yogins donnent à ce ciel non phénoménal de Brahma le nom de Satyaloka de Brahma et y placent également quatre groupes de dieux : les Acyutas, les Çuddha-nivâsas, les Satyâbhas et les Sañjñâsañjñins.

Le but du Sage doit être de s'élever, en esprit, des régions plus basses, plus coloriées, moins pures, vers les espaces plus élevés de l'éther sans tache ou de l'espace vide. Dès qu'il y sera parvenu réellement, il sera délivré de l'existence terrestre. Ni cet effort, ni le système du monde que nous venons de résumer, ne sont particulièrement bouddhiques : tous les deux sont profondément indiens. Ni l'origine, ni l'application de la théorie n'appartiennent à la Congrégation : elle les trouva, au contraire, toutes prêtes, au moment où elle parut [1].

1. Il ne faut pas en conclure qu'il faille reprocher à l'Église de s'être approprié ce qui était utile ou lui semblait tel.

## 2. — Différentes sortes d'êtres.

Les mondes sont peuplés d'êtres innombrables, qui, d'après l'état où ils se trouvent par suite de leur mérite dans des existences antérieures, se divisent en cinq classes : 1. dieux; 2. hommes; 3. ombres des morts ou fantômes; 4. animaux; 5. habitants de l'enfer. Il y a cependant un autre classement, purement mythologique, des êtres, commençant par les plus doués de puissance spirituelle et finissant par ceux qui sont plongés dans une obscurité profonde. D'après ce classement, les plus grands illuminateurs sont les Buddhas, les soleils. Au second rang sont les Pratyekabuddhas; au troisième, les Arhats; au quatrième, les dieux, Devas; au cinquième, les Brahmas; au sixième, les Gandhar-
295 vas, esprits lumineux qui forment les chœurs célestes; * au septième, les Garuḍas, êtres ailés, représentés tantôt comme des éclairs qui volent, tantôt comme des aigles solaires; au huitième, les Nâgas, esprits des eaux, figurés d'ordinaire comme des hommes, portant sur la tête une couronne de serpents; au neuvième, les Yakshas, êtres doués de force surhumaine; au dixième, les Kumbhâṇḍas [1], nains ou lutins; les Yakshas aussi bien que les Kumbhâṇḍas sont représentés comme gardiens des trésors, ainsi que les Elfes et les Nains de la mythologie germanique; ils sont tantôt représentés comme bienveillants, tantôt comme méchants. Le onzième rang est occupé par les Asuras ou Démons; le douzième, par les Râkshasas ou Géants, Titans; le treizième par les Pretas ou ombres des morts, fantômes. Enfin, dans la quatorzième classe, on range les habitants de l'obscurité infernale.

Nous n'avons pas à décrire en détail ceux de ces êtres qui

1. La vraie forme sanscrite de ce mot est Kûshmâṇḍa.

ont leur analogie dans la mythologie d'autres peuples. Nous devons nous arrêter un moment devant les autres.

Au premier abord, les Pratyekabuddhas semblent une création du Bouddhisme. Le mot pourrait signifier « un Buddha spécial, particulier » ; c'est là du reste l'explication officielle du mot, bien que ce sens ait tout l'air d'un nonsens. Tandis que les Buddhas laissent briller leur lumière pour les autres créatures, illuminent le chemin qui mène à Nirvâṇa, les Pratyekabuddhas ne luisent que pour euxmêmes; ils peuvent bien arriver au Nirvâṇa, mais sont entièrement dépourvus du pouvoir de délivrer d'autres créatures des maux de l'existence. En outre, c'est un signe distinctif, constant d'un Pratyekabuddha, qu'il ne vit jamais en même temps qu'un Buddha; il se révèle exclusivement pendant la période qui s'écoule entre le Nirvâṇa d'un Buddha et l'apparition d'un autre, c'est-à-dire entre le coucher et le lever du soleil. Par conséquent, le Pratyekabuddha ne peut briller que pendant la nuit; pendant le jour, sa lumière faiblit devant celle du Buddha Unique. Si nous nous rappelons que le misérable Devadatta, après sa disparition à la fin du mois, renaît, après un *kalpa* (c'est-à-dire : un jour) comme Pratyekabuddha, nous reconnaissons * dans ces per- 296
sonnages nos vieilles connaissances, les six hérésiarques, les cinq planètes et la Lune. Il devient dès lors évident que le nom, très ingénieusement trouvé, du Pratyekabuddha, doit se décomposer, non en *pratyeka* et *buddha*, mais en *praty* et *ekabuddha*, de sorte qu'il signifie « pendant » ou « adversaire du Buddha Unique ». Nous pouvons donc très bien le traduire par Antibuddha.

Après le Soleil, la Lune et les planètes, viennent les étoiles. Celles-ci, dans la mythologie bouddhique, sont désignées par le terme d'Arhat, c'est-à-dire « magister, magistrat »; la traduction « un saint » n'est pas mauvaise; elle répand une teinte édifiante sur ces figures de la mythologie monastique, et rend assez bien l'impression que le mot fait sur l'âme du

fidèle. Les Arhats s'appellent aussi Muktas « délivrés [1] » et Aryas, « maîtres, vénérables ». Il y a aussi des Arhats terrestres, ou, comme disent les autres Indiens, des Ṛshis, des Gurus; il va de soi que, dans l'énumération qui nous préoccupe, il ne s'agit que d'Arhats surhumains; on n'a qu'à parcourir la liste : l'homme en est soigneusement exclu.

Tous les Arhats se distinguent par des dons extraordinaires. D'abord ils possèdent un quadruple talent surnaturel [2] pour (la pénétration) du but, de l'intention ou de la chose (en question); pour (la pénétration) de la Loi (du Dharma) ou de la nature des choses (des *dharmas*); pour l'exégèse, la définition et l'étymologie des mots; pour la présence d'esprit dans
297 la parole et dans la dispute [3]. * En outre, ils sont doués de cinq ou six sortes de connaissance supérieure (Abhijñâ), telles que : 1. puissance magique; 2. l'oreille céleste, de sorte qu'on puisse entendre tous les bruits de l'univers [1]; 3. la faculté de deviner ce qui se passe dans l'âme des autres; 4. la connaissance d'un état antérieur; 5. l'œil céleste, par lequel on voit tout ce qui se passe sur la terre [2], et par lequel on sait comment les divers êtres dans les différents mondes meurent et renaissent. La 6ᵉ Abhijñâ est la science par

1. A une époque plus ancienne, *mukta* doit avoir aussi signifié simplement « un sage, un philosophe », comme nous l'avons déjà vu plus haut.

2. Le mot est *Paṭisambhidâ*, et il est difficile de l'expliquer avec certitude, vu qu'il ne se trouve jamais dans un contexte déterminé. Étymologiquement, le mot signifierait aussi bien « distinction » que « combinaison particulière ». Les Septentrionaux emploient le mot *pratisamvid* « conscience »; ce n'est certainement pas le mot original, comme Childers l'a déjà compris (*Pali Dict.*, 367). *Sambhidâ* est peut-être une transposition de *sambidhâ*, de *samvidhyati*, « percer, pénétrer ». Dans les deux cas, le mot composé serait synonyme de *moksha* ou *mukti*, dans le sens plus ancien de sagesse approfondie, de préparation, et en même temps dans celui de délivrance, de déliement. Comme *mukta* et *yukta* peuvent coïncider dans un sens et que *sambheda* = *samyoga*, on peut admettre que *paṭisambhidâ* = *pratisamyoga*.

3. Dans *Milinda Pañhâ*, 340, il semble qu'il soit question de l'habileté dans la dialectique.

1. Le Yogin obtient la même faculté; *Yogasûtra*, 3, 40.

2. Les étoiles sont dites « les espions du Roi Varuṇa », les mille yeux du ciel.

suite de laquelle les souillures sont enlevées. Une conséquence immédiate de l'enlèvement complet des souillures est le Nirvâṇa, et on s'explique ainsi qu'un trait distinctif de l'état d'Arhat soit l'arrivée au Nirvâṇa. Déjà dans l'un des plus anciens livres de l'Écriture Sainte [3], l'Arhat figure comme doué des six Abhijñâs. Dans les temps anciens du Bouddhisme, les femmes pouvaient arriver à la dignité d'Arhat [4]; cela est naturel, de même qu'il est naturel qu'elles aient plus tard perdu ce privilège. En effet, les vrais Arhats sont les étoiles, particulièrement ce qu'on appelle les maisons lunaires ou auberges du Soleil, et parmi celles-là il y a plusieurs femmes, comme Revatî, Rohiṇî, Jyeshthâ, Citrâ, etc. Les Arhats qui reçoivent ce nom comme titre honorifique, vu qu'ils brillent parmi les hommes comme des étoiles de première grandeur, sont placés au quatrième degré de sanctification, le plus élevé de tous. Nous parlerons d'eux plus tard, à propos des Srotaâpannas, Sakṛdâgâmins et Anâgâmins. Les quatre degrés de sanctification se rattachent évidemment aux quatres phases d'un corps céleste, mais dans le système ils ont été tellement spiritualisés qu'il ne semble pas utile d'en parler ici plus longuement.

* Quelque évidente que soit l'origine mythologique des 298
Abhijñâs, elles ont été transformées de façon à devenir l'expression de la virtuosité spirituelle et surnaturelle que s'attribuaient les Yogins et les moines thaumaturges de l'Inde, et qu'ils considéraient comme la conséquence d'une profonde méditation. Cette prétendue domination sur la

3. *Cullavagga*, 6, 6, 2.

4. Pour arriver au Nirvâṇa, il faut être Arhat ou Buddha. Les femmes ne peuvent devenir des Buddhas; elles ne peuvent pas non plus devenir des Arhats — sauf dans la mythologie; elles ne peuvent pas, par conséquent, d'après le système, s'élever au Nirvâṇa. D'après le Vedânta, au contraire, la femme peut arriver à la délivrance aussi bien que l'homme. Il s'ensuit que, chez les Bouddhistes, la femme est placée plus bas que dans le Vedânta. Nous verrons plus loin quelle position inférieure le Bouddhisme assigne à la femme.

nature a conduit à la magie des fakirs et au shamanisme des bonzes [1], et semble donc mériter plutôt le nom de sagesse inférieure que celui de sagesse suprême ; mais dans son origine elle n'est ni ignoble, ni basse, ni populaire : elle est la conséquence d'une philosophie mystique extrêmement subtile.

Les facultés spirituelles de l'Arhat n'assurent pas seulement sa propre béatitude : elles sont aussi profitables au salut d'autres êtres. Elles sont particulièrement aptes à convaincre les incrédules et les sceptiques de la vérité de la doctrine du Tathâgata et à amener des conversions [2]. Par leur nature même, il était cependant moins facile de les faire servir à l'éducation morale du peuple. On comprend donc que la Congrégation, pour atteindre ce but, se soit plutôt servie du dogme (d'ailleurs déjà établi dans les croyances populaires) des peines infernales.

Les Méridionaux connaissent huit enfers principaux, à savoir Sañjîva, Saṅghâta, Kâlasûtra, Raurava, Mahâraurava, Tâpa, Pratâpa, et le plus profond et le plus horrible de tous : Avîci [3]. Le nombre total des enfers, grands et petits, est de cent trente-six, sans compter l'enfer Lokântarika, ou espace vide entre les sphères, où errent les fantômes. Les Septentrionaux possèdent huit enfers ardents, qui portent à peu près les mêmes noms que dessus, et en outre, huit

1. « Bonze » est le sanscrit *vandya*, « très vénérable », titre donné aux moines. — « Shamane » est le prâkṛt et pâli Samano, sanscrit Çramaṇa, « ascète ».

2. Les conversions faites par le Buddha lui-même, qui est en même temps le suprême Arhat, se font, ainsi que nous l'apprend la légende, avec une rapidité vertigineuse. C'est bien de lui qu'on peut dire : il vint, vit et vainquit. Quant à de véritables prédications ou sermons, il ne les prononce que devant ceux qui ont déjà adhéré à la doctrine : « il prêche des convertis ».

3. Nous avons déjà eu occasion d'observer qu'*avici* n'est autre chose que le point le plus inférieur, le *nadir*. C'est une forme provinciale d'*avâci*, « le point le plus bas », formée par analogie avec *udíci*, « point le plus élevé, septentrion ».

enfers froids : Arbuda, Nirarbuda, Aṭata, Hahava, Huhava, Utpala, Padma et * Mahâpadma [1]. Tous ces lieux de torture, 299
par leur nature et leur but, ne diffèrent pas de ceux qui sont mentionnés chez les Indiens non-bouddhistes ; même les noms coïncident en grande partie [2]. Les descriptions et représentations figurées que les Bouddhistes font de leurs enfers ressemblent, jusqu'en de petits détails, à celles qui avaient cours en Europe au moyen âge, avec cette différence que les enfers indiens ont plutôt le caractère de purgatoires, car, d'après les idées indiennes, les peines infernales ne sont pas éternelles [3].

---

### 3. — L'ÉTAT DE BODHISATVA COMME PRÉPARATION A L'ÉTAT DE BUDDHA. — LÉGENDE DE VIÇVANTARA.

Les habitants des enfers complètement obscurs occupent le degré le plus inférieur sur l'échelle des êtres ; les Buddhas, au contraire, sont les êtres les plus élevés et les plus lumineux. Avant d'arriver à cette hauteur, le Buddha doit

1. Burnouf, *Introd.* 201. Dans d'autres sources, on trouve mentionnés d'autres enfers, même considérables, entre autres : Agnighaṭa, Çâlmali, Hâha-Tapana, Andhakâla (magadhique pour Andhakâra), Çitodaka, Asiccheda, Çambara, Pretâyana, Pretanagara, Vajraçaila ; tous nommés dans le *Kâraṇḍa-Vyûha.*

2. Manu, 4, 88 et Yâjñavalkya, 3, 222, on trouve une énumération de vingt-un enfers en tout. Dans le Yoga, au contraire, il y a sept enfers supérieurs ou conçus comme étant dans l'espace : Mahâkâla, Ambarîsha, Raurava, Mahâraurava, Kâlasûtra, Andhatâmisra — un nom manque dans la liste — et autant d'enfers souterrains : Mahâtala, Rasâtala, Atala, Sutala, Vitala, Talâtala, Pâtâla.

3. Pour l'histoire des relations qui existaient, au moyen âge, entre l'Asie et l'Europe, il serait important d'étudier les descriptions et représentations figurées des enfers bouddhiques ; mais ce sujet est en dehors de notre cadre.

traverser plusieurs existences comme Bodhisatva [4], il commence par en bas, tout comme Vishṇu, qui, lui aussi, s'appelle *adhokshaja* « né sous la vue (c'est-à-dire sous l'horizon) [5] ». Par la quantité de mérite qu'il a obtenue antérieurement et par son avancement graduel vers la pureté et la
300 lumière [6], un Bodhisatva s'élève, en montant, vers l'œuvre de délivrance d'un Tathâgata.

Il est naturel qu'un Bodhisatva soit ami des créatures, car le nom du soleil du matin, Mitra, est identique avec le mot *mitra*, « ami, allié [1] » ; et pour la même raison, on sait dès maintenant, — et on le savait déjà il y a deux mille ans — que le Buddha qui doit encore venir sera nommé Maitreya, « descendant de Mitra ». Vishṇu, lui aussi, qui *n'est* pas seulement, mais qui *sera*, est connu sous le même nom de Maitreya.

Dans la carrière d'un Bodhisatva, on distingue trois époques : 1. celle de la pensée naissante ; 2. celle de la résolution inébranlable ; 3. celle de la désignation [2], pendant laquelle il

4. Bodhisatva peut signifier un être qui s'éveille ou éveille les autres, aussi : celui dont l'essence consiste dans l'éveil, connaissance ou réveil. Dans le Yoga, *buddhisatva* signifie la conscience ou l'intelligence en forme existante, la conscience vive, la raison active, par exemple dans le commentaire sur le Yogasûtra, 2, 18 ; 3, 18.

5. Le Siddhârtha des Germains, le noble prince Siegfried, est lui aussi, dans les Nibelungen dit « né dans les Pays-Bas ». Le château où il naît était situé près de Xanten sur le Rhin, qu'on peut par conséquent considérer comme un Kapilavastu occidental.

1. Mitra est tantôt le Dieu du jour, quand il figure avec ou en opposition à Varuṇa, le seigneur du Ciel nocturne ; tantôt il doit être plus particulièrement le Soleil matinal, quand Aryaman est invoqué avec lui et Varuṇa. Aryaman semble donc, au premier abord, représenter le soleil de midi, mais le nom signifie à peu près la même chose que *mitra* « compagnon, camarade », de sorte qu'il n'est pas facile de distribuer les rôles entre Mitra et Aryaman. Si l'on admet qu'Aryaman représente le soleil du soir, le soleil à l'horizon occidental, alors il faut expliquer Varuṇa comme l'être supérieur qui les comprend tous les deux, Mitra et Aryaman, comme le ciel. Dans ce cas, Aryaman serait identique avec Yama comme seigneur du royaume d'Occident.

2. Comp. Hardy, *M. of B.* 88, les termes qu'il cite sont : manah, praṇidhâna,

est indiqué comme Buddha futur par le Buddha alors vivant. Il doit accomplir de nombreux exploits et satisfaire à mainte obligation avant d'atteindre son but. Un homme qui a atteint son but s'appelle en sanscrit *siddhârtha*. On dirait donc que le fils de Çuddhodana a reçu ce nom d'avance; mais on peut aussi admettre que le temps écoulé entre la naissance et l'acquisition de la dignité de Buddha représente l'intervalle entre l'apparition des premiers rayons solaires et le moment où la sphère ou hémisphère est au-dessus de l'horizon ; ou bien la différence entre le commencement de l'année astronomique et celui de l'année civile. Le Siddhârtha typique eut besoin de trente-cinq ans avant de devenir un Buddha complet *. Si l'on compare ce chiffre au nombre des Jâtakas chez 301
les Septentrionaux, à savoir trente-quatre[1], il devient évident que la véritable préhistoire du fils de Çâkya ne commence qu'au début de la légende. Le rejet de son temps de préparation dans des périodes antérieures (*kalpas*), n'aura été qu'un moyen imaginé pour trouver de la place aux récits édifiants relatifs à ses grands actes de sacrifice. C'eût été trop exiger de l'imagination que de faire accomplir tous ces exploits par le prince Siddhârtha. En outre, cette conception d'une vie de Bodhisatva étendue sur des périodes antérieures n'était pas littéralement fausse, car il ne faut pas se représenter ces *kalpas*, « périodes indéterminées » et *asaṅkhyas* « époques incalculables » comme particulièrement énormes, mais comme indéterminées et d'une petitesse incalculable.

Les vertus d'un Bodhisatva consistent en dix Perfections

vâkpraṇidhâna et vivaraṇa ; la dernière époque étant coupée en deux parties, une indéterminée et une déterminée. De l'Introduction aux Jâtakas on conclurait plutôt que les époques sont : 1. la résolution (*abhinîhara*) ; 2. la prédiction (*vyâkarana*) ; 3. la jubilation (*halâhala*) qui accueille l'intronation du Buddha. Les Septentrionaux distinguent quatre époques ; voy. *Mahâvastu* I, 2.

1. Rhys Davids. *Buddhist Birth Stories*, LXXXIX et XCVIII. L'ancien nombre officiel est trente-quatre, ce qui, avec la dernière naissance du Bodhisatva comme fils de Çuddhodana, fait trente-cinq.

ou vertus parfaites, Pâramitâs ou Pâramîs : libéralité, moralité, renoncement au monde, sagesse, force intellectuelle, patience, véracité, résolution, amabilité et équanimité [2]. Chaque Perfection est divisée en trois degrés : l'ordinaire, l'inférieur et le supérieur. Chaque Bodhisatva exerce ces vertus dans les trois degrés. En outre, un Bodhisatva doit posséder trente-sept autres propriétés qui sont nécessaires pour arriver à la *bodhi*, « réveil ou connaissance », et qui, pour cette raison, sont dites *bodhipakshika* « favorisant le réveil ou la connaissance, servant à l'avancer ». Ces propriétés, que possèdent les Bodhisatvas aussi bien que les Arhats, sont divisées dans les sept catégories que voici :

I. Les quatre sortes de réflexion ou de mémoire (*smṛtyupasthâna*) : dans les actes corporels, dans les sensations, dans les pensées, dans les devoirs.

II. Les quatre sortes d'intention requise ou de soin con-
302 venable : [3] * d'éviter le mal qui n'est pas encore, d'enlever le mal qui est déjà ; d'acquérir du mérite futur, de conserver le mérite acquis.

III. Les quatre subdivisions du pouvoir miraculeux (*ṛddhipâda*) : le désir, l'effort, la pensée et le raisonnement nécessaires à l'accomplissement de miracles.

IV. Les cinq pouvoirs (spirituels) (*indriya*) : foi, force intellectuelle, souvenir ou réflexion, attention (ou méditation attentive) et sagesse. Le même mot indique aussi les

2. Chez les Septentrionaux, il y a d'ordinaire six Pâramitâs.

3. Pâli : *padhâna* ; dans le mauvais sanscrit des Buddhistes du Nord : *prahâṇa*. Cette dernière forme, bonne ou mauvaise, ne peut provenir en tout cas du mot pâli, mais bien d'un prakṛt *pahâna* = pâli *padhâna*. Les rédacteurs du canon septentrional auront cru que *prahâṇa* se rattachait à *prahiṇoti*, comme *mâna* à *minoti*, etc. Même s'il faut admettre qu'ils se sont trompés, ils avaient une excuse, vu que l'adjectif *prahita* « attentif » peut aussi bien être dérivé de *pra-hi* que de *pra-dhâ*. L'exactitude du pâli *padhâna* est démontrée par le sanscrit *praṇidhâna* et l'expression *samâdhim pradadhau* dans le *Lalitav*. 499. *Prahâṇa* dans le sens de « acte de laisser aller » est un tout autre mot.

cinq sens, et, d'après d'autres sources, le pouvoir émotionnel : plaisir, douleur, joie, tristesse et indifférence.

V. Les cinq forces (*bala*), identiques aux cinq pouvoirs spirituels [1].

VI. Les sept parties de la connaissance (*bodhyaṅga*) : souvenir ou réflexion, esprit d'examen, tension d'esprit, contentement, tranquillité, attention et équanimité [2].

VII. Le noble chemin octuple ou chemin des Âryas.

* Si le Bodhisatva est soumis à de grandes obligations, il 303
jouit aussi de grands privilèges. Il est sûr de ne jamais renaître dans un des huit grands enfers — ce qui va de soi, le soleil, au moment de son lever, ayant franchi depuis longtemps le nadir, l'enfer Avîci et autres lieux épouvantables d'obscurité. Il ne renaît jamais comme femme — ce qui pour l'Inde est parfaitement vrai, tous les mots qui désignent le soleil dans les langues de l'Inde étant masculins. En outre, il ne naît jamais dans le monde sans forme — ce qui est encore vrai, cette région étant située plus loin que

1. La raison du fait que les cinq *balas* ne sont que des doublets des cinq *indriyas* doit bien être que dans l'ancienne langue les deux mots ont absolument le même sens. Plus tard, lorsqu'on comprit sous le nom d'*indriya* plus spécialement les pouvoirs des sens, les organes des sens et de l'action, on a dédoublé cette catégorie, sans changer les subdivisions de l'énumération. Si l'on soustrait ces cinq propriétés superflues du total trente-sept, on obtient trente-deux propriétés *bodhipakshika*, probablement le nombre primitif. Autrement, il n'y a plus de symétrie avec les trente-deux signes principaux du Grand Être. Cependant la tradition septentrionale fait, elle aussi, la même distinction.

2. L'équanimité ou indifférence clôt ici la série d'une façon bizarre. Si on la laisse de côté, on obtient six *bodhyaṅgas*, d'après le modèle des six *yogâṅgas :* se tenir tranquille, retenir son haleine (c'est-à-dire faire attention), ne pas se laisser distraire, bien se souvenir, réfléchir et être entièrement plongé dans le sujet qu'on traite. On reconnaît dans cette énumération une description toute scolastique des qualités que doit posséder un bon écolier, qualités qu'on attribue au Yogin étudiant ou philosophant. Comme les *bodhyaṅgas* manquent absolument d'unité systématique, on peut y voir une simple variante des Yogâṅgas. Même l'adjonction de l' « indifférence » se comprend alors : le jeune écolier ne doit pas se soucier de ce qui peut troubler son attention.

le soleil. En tout, il possède treize privilèges, tous de la même sorte que ceux que nous venons de mentionner [1].

Un Bodhisatva, quelque élevé que soit son rang, quelque rapproché qu'il soit du point de l'éveil parfait, est encore plus ou moins soumis à l'influence des passions. Il n'en est pas encore arrivé à éteindre tout sentiment humain, comme les Buddhas; non, il est encore apte à agir et il accomplit même de grands et mémorables actes de sacrifice. C'est pourquoi les Gestes [2] des Bodhisatvas, et surtout celles qui racontent la préhistoire de Gautama-buddha, forment la partie touchante de la littérature bouddhique. Afin de donner une idée de cette sorte de romans édifiants, nous faisons suivre ici l'histoire de Viçvantara [3], nom que portait le futur Siddhârtha dans sa dernière existence terrestre, avant qu'il eût atteint le but final.

### Histoire du Bodhisatva Viçvantara [4].

Dans le Jambudvîpa préhistorique, la capitale du pays de
304 Çibi * s'appelait Jayaturâ. Là régnait le roi Sañjaya [1]; sa

1. On en trouve l'énumération complète dans l'Introduction aux Jâtakas, vers 252 suiv. (dans Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, p. 53).

2. *Avadâna*, littéralement « morceau »; parfois « haut fait ». Souvent *avadâna* et *jâtaka* sont synonymes, une preuve de plus que *jâtaka* n'a, au fond, d'autre sens qu' « histoire » ou « morceau ». — A cause de la grande vénération qui s'attache au morceau que nous allons citer, il s'appelle aussi Mahâ-Jâtaka.

3. Pâli : Vessantara, dont les Septentrionaux ont tiré par erreur Viçvantara; la forme exacte serait Vaiçvântara. Nous montrerons à l'instant que la forme sanscrite ordinaire est Vaiçvânara.

4. Donnée d'après la rédaction méridionale, d'après Hardy, *M. of B.* 116 et *Jâtaka*, n° 547 (éd. Fausböll). Une version en sanscrit se trouve dans la *Jâtaka-mâlâ* composée par Ârya-çûra.

1. Sañjaya, comme père du Bodhisatva, doit être un autre nom de Çuddhodana-Varuṇa (Çiva). Mais la Lune et Çiva (Varuṇa) sont identifiés pour diverses raisons, entre autres parce qu'ils s'appellent tous les deux Soma; parce qu'ils mesurent le temps; parce qu'on prétend que la lune est composée d'eau, etc.

femme principale était Phusatî, qui avait eu autrefois Indra comme seigneur et époux [2], et qui, durant quatre Asaṅkhyas (époques d'une longueur incalculable) et 100,000 Kalpas avait désiré devenir la mère d'un Buddha.

A l'époque fixée, elle donna le jour à un fils, nommé Viçvantara, d'après la rue où sa mère passait au moment de sa naissance [3]. Dès le moment de sa naissance — car il fut immédiatement capable de parler — il donna des preuves de sa disposition aimable [4].

A l'âge fixé par la coutume, on le maria à Mâdrî, fille du roi de Cedi, princesse célèbre par sa beauté. Leur mariage fut très heureux, et ils eurent deux enfants, un fils Jâlin, et une fille Kṛshṇâjinâ [5].

2. La femme principale du dieu de la Lune est Rohiṇî. Donc Phusatî = Rohiṇî, et le premier terme doit être identique au second ou en être voisin. Il faut en conclure, que Phusatî, comme il fallait s'y attendre *à priori*, répond à un sanscrit Pṛshati. Or, Rohiṇî n'est pas seulement Aldébaran, mais aussi, dans *Taittirîya Samhitâ*, 4, 4, 10, un nom de Jyeshṭhâ, et comme Jyeshṭhâ a Indra pour seigneur et époux (*pati*), on peut s'expliquer que Pṛshatî soit tantôt la première femme du dieu de la Lune, et que tantôt elle ait Indra pour *pati*. En dehors de Jyeshṭhâ, Citrâ, elle aussi, est placée sous l'influence d'Indra, et *citrâ* et *pṛshatî* signifient tous les deux « bigarrée ».

3. Ceci paraît énigmatique, mais ne l'est pas. La rue en question, *vîthi*, est identique à *Vaiçvânara-vîthi*, qui comprend les trois constellations des deux Bhadrapadâs et de Revatî. Comme ces trois constellations ferment la série, il va de soi que celui qui est destiné à devenir plus tard Siddhârtha — avec qui commence une nouvelle année — doit naître dans la *Vaiçvânara-vîthi*. Il est difficile de savoir si *vessantara* (c'est-à-dire *vaiçvântara*) est une modification de *vaiçvânara*, ou si c'est le contraire; *vaiçvânara* est un mot très connu; mais il ne s'ensuit pas que dans cet ordre des idées il soit la forme primitive, cependant il n'est pas improbable que *vaiçvântara* soit seulement une forme modifiée par suite de considérations étymologiques.

4. La même racine — *bhâ*, etc. — exprime les idées de « parler » et de « luire ». Le Bodhisatva parla, c'est-à-dire « fut lumineux » dès le commencement; et dès le commencement aussi, il montra son amabilité, car il est Mitra. On eût pu ajouter qu'il sourit immédiatement, comme on le raconte à bon droit de Zoroastre; car on peut donner au mot *mitra* un sens étymologique qui y introduit l'idée de « sourire ».

5. Le frère et la sœur représentent le jour et la nuit. Jâlin, ou plutôt Jvâlin est « le lumineux »; Kṛshṇâjinâ est « celle qui est habillée d'une toison noire ». Dans notre récit, il semble qu'ils sont confondus avec les Açvins.

305 * Vers ce temps, il y eut au Kaliṅga une famine par suite d'une sécheresse persistante. Comme le roi de ce pays savait que Viçvantara possédait un éléphant blanc [1] qui avait le pouvoir d'amener la pluie, il envoya huit brahmanes, avec la demande de lui céder l'animal. Les ambassadeurs arrivèrent à Jayaturâ, un jour de fête, au moment où le prince, assis sur son éléphant blanc, était en train de se rendre à l'édifice où se faisaient les charités publiques, afin d'y distribuer ses aumônes. Il vit les ambassadeurs et leur demanda pourquoi ils étaient venus ; lorsqu'ils lui eurent communiqué leur réponse, il leur exprima ses regrets qu'ils n'eussent pas exigé davantage, par exemple sa chair ou ses yeux ; il eût été prêt à leur donner aussi cela. Sans retard, il leur donna l'éléphant, en disant : « Puissé-je par ce moyen devenir Buddha ! » Les bourgeois, voyant emmener l'éléphant qui leur était si utile, s'empressèrent de se rendre près du roi Sañjaya, afin de se plaindre à lui, les larmes aux yeux, de ce qui venait d'arriver. Un peu calmés par la bienveillance du souverain, ils déclarèrent qu'ils se tiendraient pour satisfaits si le prince était envoyé en exil au rocher de Vaṅkagiri [2].

Dès que les bourgeois furent partis, Sañjaya envoya un de ses chambellans auprès du prince, afin de l'avertir qu'il eût à quitter la ville au lendemain matin. Cette nouvelle n'affligea nullement Viçvantara ; il pria seulement le chambellan d'avertir le roi qu'il désirait distribuer des aumônes le lendemain matin, afin de pouvoir partir le jour après pour le désert [3]. Après avoir donné ordre de préparer ses serviteurs,
306 éléphants, chevaux et voitures [4], * il alla voir Mâdrî et la

1. C'est-à-dire « un nuage ».

2. Cet événement est le pendant de l'exil de Râma par ordre de son père. Or, Râma est le 34e descendant d'Ikshvâku (comp. p. 243) et Viçvantara la 34e naissance du Bodhisatva. Râma et Viçvantara sont donc, au fond, identiques. Il n'est donc pas étonnant que leur histoire présente tant d'analogies.

3. Râma, au contraire, se prépare à partir tout de suite.

4. Râma, au contraire, dit à Sîtâ qu'elle doit distribuer ses biens et choses précieuses aux mendiants ou aux moines, et aux serviteurs. Quand il vint la

pria de réunir tous ses biens, la dot qu'elle avait apportée. Dans cette conversation, le prince insista sur ce qu'il y avait de méritoire dans la distribution des aumônes, et elle lui déclara qu'elle partageait entièrement ses sentiments [1]. Puis il la mit au courant de l'exigence des bourgeois, mais il la pria de continuer à jouir des avantages attachés à sa position et de se charger de la tutelle de leurs deux enfants. En entendant ceci, elle déclara qu'elle aimerait mieux marcher avec lui à la mort que rester en vie sans lui [2]. La reine, qui avait appris sur ces entrefaites la nouvelle de l'exil prochain du prince [3], s'efforça vainement de faire revenir son mari sur sa décision, bien qu'il lui promît, ému de sa douleur, de rappeler leur fils, après que celui-ci aurait passé quelque temps dans le désert.

Le lendemain, après que les différents trésors, chacun de 700 pièces, eurent été réunis, Viçvantara donna ordre de réunir les mendiants, et il leur distribua toutes ses richesses : éléphants, chevaux, taureaux, buffles, vaches, jeunes filles, jeunes gens, fillettes et garçons; puis de l'or, de l'argent et toutes sortes de joyaux et de perles [4]. Dès que les portes du trésor furent ouvertes, la foule des mendiants se précipita

voir pour lui communiquer la nouvelle de son exil, « il ne put maîtriser sa douleur ». Chose remarquable : le commentateur de ce passage du *Râmâyaṇa*, II, 26, 7, fait tout son possible pour diminuer la force de ces paroles; évidemment, parce que, d'après cet excellent homme, il ne convient pas que Râma, qui est un avec Vishṇu, l'Être Suprême, sente si humainement. Le Bodhisatva du récit bouddhique répond parfaitement à cet idéal du commentateur dévot.

1. Le même récit se trouve, quant à l'essentiel, *Râmây.* II, 30; le ton du poème est à la fois plus mondain et plus sérieux.

2. Comparez le beau discours de Sîtâ, dans le *Râmây.* II, 27. Sîtâ est la terre nourricière; Mâdrî doit être la même chose, dans sa qualité de femme du Bodhisatva. Comme Viçvantara et Siddhârtha sont de nouveau deux noms pour le même être, leurs deux femmes doivent également être identiques. En effet, Mâdrî est identifiée expressément avec Yaçodharâ, et nous avons déjà vu, d'après d'autres données, que cette dernière est la terre.

3. Dans le *Râmâyaṇa*, Kauçalyâ, la mère de Râma, apprend la nouvelle de la bouche de son fils.

4. Râma et Sîtâ distribuent leurs biens et leurs trésors : *Râmây.* II, 32.

307 avec cupidité, semblable à des abeilles * qui volent vers un bois dont les fleurs viennent de s'ouvrir [1]. Quelques-uns prirent des étoffes de soie, des guirlandes, des vêtements ; d'autres choisirent des bijoux, des anneaux ou des couronnes. Puis Mâdrî, elle aussi, distribua ses vêtements, ses pierres précieuses et autres objets de valeur.

Quand les époux prirent congé de leurs parents [2], la reine fit un dernier effort pour amener Mâdrî à rester auprès d'elle, vu qu'elle aurait à supporter tant de misères dans le désert ; mais la princesse répondit qu'elle aimait mieux vivre avec son mari dans le désert que sans lui à la cour. Le prince lui-même lui dépeignit les dangers dont les bêtes féroces et les serpents la menaçaient, mais elle déclara que cela ne l'effrayait pas [3]. Alors il désira qu'elle laissât au moins les deux enfants, qui, au lieu d'avoir des lits luxueux, seraient obligés de coucher sur la roche dure [4] ; et, au lieu d'une nourriture exquise, devraient manger des fruits [5]. Mais elle répondit qu'elle voulait avoir ses enfants avec elle, aussi bien que son mari. Les courtisans et d'autres personnes présentes se lamentèrent à haute voix, comme se lamente un bois d'arbres Sâl, quand un vent violent l'agite. Les courtisans amenèrent alors le char [6], et Mâdrî y monta, avec sa fillette au bras et son fils à la main.

Après que Viçvantara eut salué respectueusement ses parents, il fit partir les courtisans et donna de bons conseils

1. Ici, comme si souvent ailleurs, la comparaison contient le véritable sujet. En réalité, les abeilles sont le principal. Le départ pour le désert, le *vivâsa*, a donc lieu au printemps. Dans le Râmâyaṇa l'exil dure quatorze ans, probablement la moitié des saisons lunaires (27 ou 28 en tout), donc un *ayana*, « semestre ». De là le titre, « l'*ayana* de Râma ».

2. Comp. la visite de départ, dans le *Râmây.* II, 34.

3. Comp. pour la ressemblance, souvent textuelle, *Râmây.* II, 28, 19 ss.

4. *Râmây.* II, 28, 11 ; avec cette différence qu'il n'est pas question des deux enfants, car Râma et Sîtâ n'ont d'enfants que bien plus tard, après le retour de l'exil et la prise de Lañkâ.

5. *Râmây.* pass. cité, 12.

6. Comparez *Râmây.* II, 40, 11.

aux bourgeois [7]; * puis il quitta la ville et s'en alla vers le 308
Nord [1]. La reine lui envoya encore après coup un millier de chars, chargés de toutes sortes d'objets utiles et coûteux, mais les deux époux distribuèrent le tout en aumônes.

Peu de temps après leur départ, deux brahmanes vinrent dans la ville pour voir Viçvantara, et lorsqu'ils apprirent qu'il venait de partir pour le désert, ils demandèrent s'il avait emporté quelque chose. On leur dit qu'il n'avait emmené qu'un char. Ils le suivirent alors et lui demandèrent de leur céder les deux chevaux qui traînaient le char. Immédiatement, le prince satisfit à leur demande; mais Indra, qui voyait ce qui se passait, envoya quatre anges sous forme de chevaux, qui s'attelèrent devant le char et le traînèrent [2]. En route, un autre brahmane cria : « Seigneur! je suis vieux, faible et fatigué! donnez-moi votre char! » Le prince céda le char aussi volontiers qu'il venait de céder les chevaux. Le prince porta son fils et la princesse sa fille, et bien que les inégalités de la route les fissent beaucoup souffrir, leur âme était pleine de contentement, à la pensée des dons qu'ils venaient de distribuer. En continuant leur voyage, ils arrivèrent à une localité du royaume de Cedi, d'où Mâdrî envoya un message à son père [3], pour l'avertir de leur arrivée. Le roi, avec une suite de 60,000 princes, se rendit

7. Le discours de Râma aux bourgeois qui lui font escorte hors de la ville se trouve *Râmây.* II, 40.

1. Râma, au contraire, va vers le Midi. Notre histoire est conséquente avec elle-même, car elle place les événements au printemps, et alors le soleil va vers le Nord. Le voyage de Râma doit commencer, soit au 21 juin, soit à l'équinoxe d'automne. — L'accord entre les points indiqués dans les deux récits est si grand qu'il ne peut être dû au hasard. Il est douteux que l'un des deux récits ait fait des emprunts à l'autre. Nous croyons vraisemblable que les deux ont puisé à une même source ancienne. Cependant il serait prématuré d'affirmer rien de positif à cet égard, avant de connaître tous les textes de l'histoire de Viçvantara.

2. Le char d'Indra et des Açvins s'appelle dans les Vedas *svayukti* « celui qui s'attelle soi-même ».

3. On ne dit pas par quelle personne.

auprès d'eux et ne fut pas peu étonné de ce qu'il voyait. Il demanda si Sañjaya était malade, ou s'il était arrivé quelqu'autre malheur, et où ils avaient laissé leur suite et les
309 chars. * Viçvantara dit pourquoi ils avaient quitté la ville. Le roi du Cedi l'invita alors à régner à sa place, et lorsque cette offre bienveillante fut refusée, le roi fit arranger convenablement et orner la localité où ils se trouvaient, et les amena à y séjourner pendant une semaine [1]. Pendant ce temps, ils furent régalés d'une façon princière, mais, à la fin de la semaine, ils continuèrent leur voyage vers Vaṅkagiri. Sur l'ordre d'Indra, l'artiste [2] des dieux, Viçvakarman, construisit deux salles, l'une pour Viçvantara, l'autre pour Mâdrî et les deux enfants. Ils se vêtirent en ermites et vécurent complètement séparés; seulement les enfants allaient à la salle du père quand la mère était en train de cueillir des fruits dans la forêt.

Après qu'ils eurent séjourné là pendant sept mois, l'incident suivant se produisit. Il y avait un vieux brahmane, nommé Jûjaka, qui depuis sa dix-huitième année avait mené la vie d'un mendiant. Il avait réuni peu à peu cent pièces d'or, qu'il confia à un autre brahmane pauvre, pour qu'il les gardât, mais lorsqu'il vint les redemander, le brahmane dit qu'il avait tout dépensé pour lui-même, de sorte qu'il ne pouvait lui donner que sa fille Amittatâpanâ [3]. Jûjaka, comprenant bien qu'il ne pouvait obtenir rien de plus, se contenta du peu qu'on lui offrait [4] et prit la jeune fille

1. En mythologie, tout se fait en un moment.

2. Viçvakarman est l'architecte et l'artiste du ciel; nous l'avons déjà rencontré en qualité de coiffeur. Cela s'explique par le fait que le mot pour « coiffeur » et « barbier », *kalpaka*, signifie aussi « un homme qui travaille (quelque chose) ». Dans la mythologie des Grecs, des Romains et des Germains, la figure correspondante est un forgeron.

3. La forme sanskrite doit être Amitratâpanâ « celle qui tourmente ses ennemis. »

4. Dans l'estimation du narrateur, une femme a bien moins de valeur que 100 pièces d'or.

pour femme. Ceci réveilla la jalousie de ses autres femmes,
qui persécutèrent violemment leur rivale, surtout certain
jour qu'elle sortait pour aller chercher de l'eau. Elle se fâcha
et se mit en colère à son tour, mais Jûjaka, pour la calmer *, 310
promit d'aller chercher lui-même le bois à brûler nécessaire
et de faire tout le travail dans la maison, pendant qu'elle se
tiendrait tranquille. Amittatâpanâ lui dit alors que le charitable Viçvantara se trouvait près du mont Vañkagiri, et que si Jûjaka allait le voir, le prince lui donnerait certainement un domestique pour la servir. Le brahmane fit quelques objections, parce que le chemin était long et qu'il était lui-même vieux et faible, mais comme elle ne cessait de le harceler et l'accablait de reproches, il se résigna et entreprit le voyage. Il se rendit d'abord à Jayaturâ [1] et demanda à voir Viçvantara. Les bourgeois, furieux de ce qu'on osait encore demander des aumônes au prince, tombèrent sur lui avec des bâtons et des massues, et le chassèrent hors de la ville. Fugitif et ne sachant où aller, il fut conduit par les dieux [2] dans la direction de Vañkagiri. Arrivé près de cette localité, il fut vu par les gardes, que le roi de Cedi avait placées autour de la forêt, et sans doute il eût été tué, s'il n'eût imaginé un mensonge et raconté que les parents de Viçvantara l'avaient envoyé pour prendre de ses nouvelles. Plus loin, il rencontra l'ascète Acyuta, qui séjournait tout près du rocher Vipula. Il lui raconta qu'il avait été le précepteur du prince dans la jeunesse de celui-ci. C'était l'heure de midi, et comme il soupçonnait que le prince serait absent pour chercher des fruits et que Mâdrî, qui empêcherait probablement qu'on n'accordât sa demande,

1. Ce détail serait absurde s'il ne s'agissait pas d'un mythe; en effet, la femme avait dit que le prince se trouvait à Vañkagiri. — Il y a une certaine analogie entre ce récit et la venue du brahmane Piñgala Gârgya chez Râma pour mendier, également à la demande de sa femme; voir *Râmây*. II, 32, 29.

2. Le mot pour « dieu », *deva*, signifie dans la langue de l'Inde aussi « sens, organe des sens ».

serait seule à la maison, il résolut de se retirer dans une grotte voisine, jusqu'au lendemain matin. Cette nuit, la princesse eut un rêve pénible, et dès le lever du soleil,
311 elle se rendit à la demeure de son mari *, pour lui demander l'explication de ce songe. Le prince lui demanda pourquoi elle venait à une heure si indue, et elle lui raconta qu'elle était effrayée par un songe, dans lequel elle avait vu un homme noir qui lui coupait les deux bras et lui arrachait le cœur. Bien loin d'être effrayé, Viçvantara fut ravi, prévoyant que le temps était venu de réaliser les perfections de la vertu. Il se borna cependant à lui dire qu'elle avait jadis mangé de la nourriture exquise et dormi sur des lits moelleux, mais qu'elle n'avait maintenant à manger que des fruits et était obligée de coucher sur la dure; après l'avoir ainsi avertie d'une façon énigmatique, il la laissa partir.

A l'heure ordinaire, la mère mena les enfants près du père, et alla elle-même dans la forêt. Comme le prince vit venir le brahmane, il ordonna à Jâlin d'aller au-devant du vieillard et de porter sa cruche à eau. Après que le brahmane eut mangé quelques fruits qu'on lui avait offerts, Viçvantara lui demanda dans quel but il était venu. Le vieillard lui dit qu'il était venu pour lui demander les deux enfants. En entendant cette requête, le prince fut ravi, et déclara que le brahmane était le meilleur ami qu'il eût jamais eu, vu que d'autres ne lui avaient jamais fourni l'occasion de céder autre chose que des objets d'aussi peu de valeur que l'éléphant ou le char. Cependant, la mère était absente et comme elle avait le droit de voir les enfants encore une fois avant leur départ, l'hôte serait obligé d'attendre jusqu'au lendemain. Jûjaka déclara ne pouvoir rester si longtemps, et que, s'il n'obtenait pas les enfants tout de suite, il serait obligé de partir sans eux. « Apporte-les à mes parents », répondit Viçvantara, « vous serez sûr d'obtenir une belle récompense ». — « Non », reprit le brahmane, « si je les emmène à la capitale, il m'en coûtera

la vie dès qu'on saura de quelle manière je les aurai obtenus. Décidez donc immédiatement si vous les voulez donner, ou non. » Jâlin et Kṛshṇâjiṇâ, qui avaient entendu ces paroles, furent tellement effrayés qu'ils prirent la fuite et se cachèrent sous les feuilles d'un lotus qui croissait dans un étang voisin.

Viçvantara avait maintenant résolu de céder les enfants
sans plus de retard *, et les appela. En vain : ils ne vinrent 312
pas. Sur ce, le vieux se mit à lui faire des reproches, et dit qu'en tout le pays il ne connaissait pas d'aussi grand menteur : il était évident que les enfants avaient été renvoyés exprès. Afin de découvrir où ils s'étaient enfuis, le prince se rendit lui-même à la forêt, et appela, venu près de l'étang, son fils Jâlin. Dès que l'enfant eut entendu la voix de son père, il dit : « le brahmane peut venir me prendre; je suis prêt à devenir son serviteur : je ne peux supporter plus longtemps de rester ici en entendant les appels de mon père. » Au même moment, il déchira en deux la feuille sous laquelle il était caché, se redressa et courut en pleurant vers son père. Viçvantara lui demanda où était sa sœur, et comme Jâlin disait qu'elle s'était enfuie avec lui et s'était cachée, le prince l'appela, sur quoi elle sortit, comme son frère, de dessous le lotus, et embrassa en pleurant [1] les pieds de son père. Viçvantara, qui comprenait fort bien que s'il n'abandonnait les enfants, il ne deviendrait jamais un Buddha et ne serait ainsi jamais en état de délivrer les êtres des misères de l'existence, se maîtrisa, ramena Jâlin et Kṛshṇâjinâ avec lui à sa cabane et les donna au brahmane, en lui versant de l'eau sur les mains et en disant : « Puissé-je devenir ainsi l'Omniscient! »

Le brahmane prit les enfants avec lui, mais tomba en descendant d'une colline et resta en cet état, étendu avec le visage contre terre. Les enfants profitèrent de l'occasion

1. Les larmes désignent la rosée.

pour s'enfuir et retourner vers leur père, mirent les mains sur ses pieds et lui rappelèrent en pleurant le rêve de leur mère. Jâlin disait qu'ils désiraient tant revoir leur mère avant de partir, et que si leur père les devait céder nécessairement à un brahmane, il devait les donner à un qui fût moins laid que ce vieillard chargé d'années. Il remarqua aussi qu'il vaudrait mieux le céder seul, et laisser Kṛshṇâ-
313 jinâ près de sa mère *, vu qu'elle était faible et chétive et impropre au travail. Le père garda le silence, et comme Jâlin lui demandait pourquoi il ne répondait pas, Jûjaka s'approcha sanglant et pareil à un bourreau qui vient de mettre à mort un criminel. Les enfants tremblaient de frayeur en le voyant venir. L'impitoyable vieillard, qui n'était pas en état de retenir les deux enfants à la fois, l'un s'enfuyant au moment où il saisissait l'autre, les lia ensemble avec une branche flexible, et les poussa en avant, les frappant d'un bâton. Tristes, ils regardaient leur père, comme pour lui dire que le sang leur coulait le long du dos et quelles douleurs insupportables ils enduraient. Viçvantara pensa : « Si mes enfants ont à endurer ceci devant mes yeux, que n'auront-ils pas à souffrir quand ils seront loin? Comment seront-ils en état de franchir les montagnes, de marcher sur les épines, les pierres? Qui les nourrira quand ils seront affamés? Qui adoucira leurs douleurs, quand leurs pieds seront enflés? Et quand les vents froids soufflent, qui les réchauffera? Comme la mère, qui a porté les deux enfants dans son sein, sera affligée ce soir, quand elle reviendra et verra que les deux enfants sont partis! » Animé de pareilles pensées, il résolut de chasser le brahmane et de reprendre les enfants. Ceux-ci, en longeant les endroits ombragés où ils avaient joué ensemble, la grotte où ils avaient façonné si souvent pour se distraire des figures en terre glaise, et les arbres croissant le long de l'eau, s'écrièrent tristement : « adieu, arbres, en pleine floraison! et vous, petits lacs où nous avons folâtré! et vous, oiseaux, qui avez gazouillé pour

nous vos plus belles chansons! et vous, sylphides, qui avez dansé et battu des mains pour nous! Dites à notre mère que nous vous saluons pour la dernière fois [1]. Vous, génies, et vous, animaux avec qui nous avons joué, que notre mère sache en quel état nous passons ici le long du chemin ! »

Sur ces entrefaites, Mâdrî était sur le point de revenir à la maison *. Afin de retarder son retour, Indra envoya quatre 314
anges sous la forme de bêtes féroces. Quand, s'avançant et la pensée toujours remplie de son rêve, elle vit ces animaux, elle s'effraya et fut inquiète au sujet de ses enfants, craignant que ceux-ci ne vinssent à sa rencontre et ne fussent dévorés. Elle s'approcha peu à peu de la cabane, mais n'entendit pas de voix : un pressentiment plein d'angoisse s'empara d'elle, et elle commença à croire que les enfants avaient été enlevés dans leur sommeil par un aigle ou un démon, ou emportés par ses parents. Venue à la cabane, elle demanda à son mari où étaient les enfants, mais il ne répondit rien. Ce silence l'étonna, d'autant plus qu'elle remarquait qu'il n'avait pas, comme d'habitude, cherché de l'eau et du bois à brûler. Afin de la préparer à la mauvaise nouvelle, il commença par lui raconter que Jâlin et Kṛshṇâjinâ étaient sortis quand ils voyaient qu'elle restait dehors plus longtemps que d'habitude. Sur cette nouvelle, la mère se hâta de retourner à la forêt et chercha à tous les endroits où les enfants avaient l'habitude de jouer. Voyant que tous ses efforts étaient vains, elle s'évanouit. Son mari, inquiet de sa longue absence, alla à sa recherche, et la trouva sans connaissance. Il répandit des gouttes d'eau sur son visage, et elle revint à elle-même. Sa première question fut : « où sont les enfants? » Le prince lui raconta qu'il en avait fait don à un vieux brahmane, afin de satisfaire aux conditions nécessaires à l'obtention de la dignité de Buddha. Mâdrî répondit :

1. Toute cette scène d'adieux est un de ces lieux-communs comme on en trouve surtout dans les pièces de théâtre. Elle n'a rien de bouddhique.

« La dignité de Buddha vaut mieux que cent mille enfants! » et pendant qu'elle se réjouissait au fond de son âme sur la récompense qui résulterait de ce don charitable, elle souhaita que toutes les créatures en eussent leur part.

Quand Indra vit que Viçvantara avait donné ses propres enfants, il prit, pour empêcher que quelqu'un n'emmenât de même la princesse, la forme d'un vieux brahmane et se rendit à Vaṅkagiri. Le prince le vit et lui demanda quel était le but de sa venue, sur quoi Indra répondit : « Je suis vieux
315 et impotent ; je n'ai personne pour m'aider. * C'est pourquoi je viens pour recevoir votre femme comme mon esclave. » Le prince échangea un regard significatif avec Mâdrî, et celle-ci, devinant ses pensées, se déclara prête à obéir au désir qui s'était manifesté. Il s'ensuivit que le prince la donna au soi-disant brahmane, afin que ce don pût l'aider à obtenir la dignité de Buddha. Au moment où le brahmane la reçut, il dit : « La princesse m'appartient dès maintenant ; ce qui appartient à un autre, vous ne pouvez le donner ; gardez-la donc pour moi jusqu'à ce que je revienne. » Sur cela, Indra reprit sa propre forme, et dit à Viçvantara que tous les dieux et archanges s'étaient réjouis de la charité du prince, et, en lui assurant qu'il arriverait indubitablement à la dignité de Buddha, il lui communiqua en outre, qu'après une semaine ses parents arriveraient en même temps que les deux enfants et qu'il obtiendrait l'empire. La terre avait tremblé après chaque don, et le Meru et les autres montagnes avaient d'un signe de la tête manifesté leur approbation [1].

1. Peu de temps avant le Nirvâṇa, le Seigneur expliqua à Ânanda qu'il y a 8 causes de tremblements de terre. Le premier tremblement a lieu quand des tempêtes agitent l'eau sur laquelle repose la terre ; le choc se transmet de l'eau à la terre ; le second est causé par le pouvoir miraculeux de brahmanes, d'ascètes ou d'anges ; le troisième a lieu lors de la descente du Bodhisatva, du haut du ciel des Tushitas dans le sein de sa mère ; un pareil événement, remarquons-le en passant, n'est nullement représenté comme quelque chose d'unique ou de rare, et à bon droit : il a lieu périodiquement tous les ans ; le quatrième tremblement de terre a lieu au moment de la nais-

Sur ces entrefaites, Jûjaka et les enfants étaient arrivés, avant la tombée de la nuit, à une distance de soixante lieues, et ils s'étaient placés sous un arbre, dont les branches s'étendaient au-dessus d'eux comme une voûte. Les dieux visitèrent les enfants sous la forme de leurs parents et leur fournirent le nécessaire. Le brahmane fut, par conséquent, rempli de respect, * et le lendemain il amena les enfants à la 316
maison de leurs grands-parents. La nuit précédente, le roi Sañjaya avait eu un rêve, dans lequel il vit un homme lui apportant deux lys d'eau. Il convoqua des brahmanes versés dans l'étude du Veda, et ceux-ci lui prédirent que bientôt il verrait arriver deux enfants, ce qui serait pour lui une source de grandes joies. Pendant qu'ils parlaient ainsi, on vit venir le brahmane, avec Jâlin et Kṛshṇâjinâ. Le roi demanda d'où ils venaient. Le vieillard fut sur le point de lui raconter une histoire mensongère, craignant de forts désagréments pour lui-même si la vérité était découverte; mais juste à temps, il fut détourné de ce mensonge par une inspiration divine; de sorte qu'il répondit : « ils me furent donnés en charité par Viçvantara. » En découvrant que le garçon et la fillette étaient ses petits-enfants, Sañjaya, ravi, plaça le premier sur un genou, et le second sur l'autre et fit donner de nombreux cadeaux au brahmane, qui mourut cependant à minuit, pour avoir trop mangé [1].

sance; le cinquième, au moment de l'obtention de la parfaite sagesse; le sixième, quand le *dharmacakra* suprême est mis en mouvement; le septième, quand le Tathâgata se délivre du désir de vivre plus longtemps; le huitième, lors du Nirvâṇa final. Tous ces tremblements de terre sont représentés comme des phénomènes physiques. Les six derniers ne sont pourtant pas des tremblements de terre proprement dits, mais des changements dans la position de la terre, relativement au soleil. Du neuvième tremblement de terre, qui eut lieu à propos de la libéralité de Viçvantara, il est longuement question dans *Mil. Pañhd*, 119 ss.

1. « Manger », quand il s'agit de corps célestes, signifie, ainsi que nous l'avons vu, « parcourir une portion de l'orbite ». Le vieux brahmane, qui, parvenu à la fin de sa course, disparaît est identifié avec Devadatta, la Lune. Cela ne s'accorde pas bien avec l'heure de sa mort. Nous croyons plus vraisem-

Le lendemain, son cadavre fut brûlé sur un bûcher magnifique. Le roi Sañjaya, sans tarder, se rendit, avec les enfants et une grande suite de barons et de bourgeois, à Vaṅkagiri, afin d'aller chercher Viçvantara en grande pompe. Celui-ci entendit bientôt le bruit de la foule qui s'approchait, et fit monter la princesse au sommet de la montagne, pour savoir ce qui se passait. Elle exécuta cet ordre et revint avec la nouvelle que ses parents approchaient. Ce n'est pas sans regret que le prince reconnut parmi les éléphants celui qu'il avait jadis donné au roi du Kaliṅga, mais quand on lui apprit que le peuple du Kaliṅga avait, de son propre mouvement, restitué l'éléphant, parce qu'il y avait maintenant de l'abondance dans le pays, il se sentit tranquillisé. Le roi Sañjaya, sa femme Phusatî, le
317 prince Viçvantara et sa femme, * avec leurs deux enfants, suivis d'une grande foule venue de Jayaturâ et de Cedi, se rendirent, du mont Vaṅkagiri à la capitale. Le prince obtint de nouveau le gouvernement, et après avoir régné conformément aux dix préceptes qui règlent la conduite des rois, il mourut, pour renaître dans le ciel des Tushitas.

Le brahmane Jûjaka devint plus tard Devadatta ; Amittatâpanâ, la religieuse hérétique Ciñcâ [1] ; le brahmane Acyuta devint l'Ancien Çâriputra [2] ; Indra devint l'Ancien Anuruddha [3] ; le roi Sañjaya devint Çuddhodana ; Phusatî, Mahâmâyâ ; Mâdrî, Yaçodharâ ; Jâlin devint Râhula [4] ; Kṛshṇâjinâ, la religieuse Utpalavarṇâ, et Viçvantara devint Gautama Buddha.

---

blable qu'il est l'année parvenue à son terme, ou l'hiver, Râvaṇa. Si ceci est exact, il correspond à certains égards au Buddha à son Nirvâṇa. Celui-ci aussi mourut après avoir mangé.

1. La rougeur du soleil couchant.

2. On ne connaît pas d'ailleurs Acyuta comme surnom d'un des deux Açvins ; on le connaît d'autant mieux comme un nom de Vishṇu.

3. La raison de cette équation aussi nous échappe ; elle nous semble suspecte.

4. Très apocryphe.

C'est ainsi que se termine ce récit, dit un *jâtaka*, aussi bien que, par exemple, la fable donnée plus haut, de la grue malfaisante. Cependant, il n'échappera à personne qu'il y a peu d'analogie entre les deux récits quand on fait attention à leur nature essentielle. Notre « histoire » est un mythe, expression de phénomènes naturels, le tout orné de quelques détails romanesques et teinté d'une couleur sentimentale; la fable, au contraire, est un récit fictif, basé sur l'observation des habitudes des animaux. La première sert à édifier, à toucher le cœur; l'autre, à nous inculquer une leçon, à agir sur l'intelligence.

L'histoire du Bodhisatva Viçvantara appartient à une certaine classe de récits édifiants, qui, sans avoir un nom spécial, se distingue cependant des autres. Nous leur donnerons le nom de « légendes des Bodhisatvas. « Dans chacun de ces récits, on glorifie une des « Perfections dans la vertu » (Pâramitâs) que possède le Bodhisatva, dans un des trois degrés dans lesquels une Perfection peut être exercée *. C'est 318
ainsi que, par exemple, la vertu simplement parfaite de la bienfaisance consiste dans le sacrifice des membres, le degré inférieur dans le don des biens et le degré supérieur dans le sacrifice de la vie [1]. Comme il y a dix Vertus parfaites et

1. Tout ceci n'a rien de commun avec la vertu; ce qui le prouve, c'est que le même esprit de sacrifice est montré, par exemple, par le roi des géants, Râvaṇa, le géant de l'hiver, qui, en fait de sacrifice des membres, fit encore bien autre chose que le Bodhisatva : il se coupa avec le plus grand sangfroid les dix cous (il avait dix cous et dix têtes). Aucun Bodhisatva, avec la meilleure volonté du monde, ne pourrait en faire autant, vu qu'il n'a qu'un cou. Par suite d'une évolution progressive, on a donné un sens spirituel, moral, à de tels récits, qui n'étaient originairement que des mythes exprimant des phénomènes naturels. Les Bodhisatvas, eux aussi, ont été de plus en plus humanisés. Cependant, leur humanité est plutôt extérieure qu'intérieure : une âme réellement humaine leur manque. L'esprit de sacrifice, tel que nous le comprenons, manque au Bodhisatva : il fait don de ses enfants au premier mendiant venu, comme on donne de vieux sous ou de vieux habits; ou plutôt, il sacrifie les pauvres petits, afin de pouvoir sauver le monde, une fois qu'il sera devenu Buddha, d'après le principe bien connu : le but

que chacune est divisée en trois degrés, il suffit de trente « légendes du Bodhisatva » pour mettre en lumière la grandeur de celui qui était destiné à devenir un jour Gautama-Buddha, considéré dans l'accomplisssement de chaque subdivision des 10 Pâramitâs [2].

---

### 5. — Différentes sortes de Buddhas et de Bodhisatvas ; leurs noms.

Un Bodhisatva est, en définition générale, un Buddha imparfait. De même qu'il y a différentes sortes de Buddhas, à savoir l'Unique, le suprême Tathâgata, le Dieu solaire dans ses manifestations depuis une antiquité immémoriale, et les autres illuminateurs, dits tantôt hérésiarques, tantôt Antibuddhas, — pour ne pas parler des *buddhas* humains — de même il y a différentes sortes de Bodhisatvas. Il est naturel que tous ces êtres lumineux, glorieux, portent également les titres d'Arhat, Mukta et d'autres semblables. La véritable nature de ces êtres est indiquée brièvement, mais d'une
319 façon fort peu équivoque *, au début d'un livre célèbre des Bouddhistes du Nord, le *Mahâvastu* [1]. Voici la traduction de ce passage :

« Hommage au lumineux Grand Buddha ! à tous les (et : à toutes sortes de) Buddhas, passés, à venir et présents ! au *Mahâvastu* ! Voici les quatre formes, fixées dès le commencement, de la marche (ou : de la course de l'orbite) du Bodhisatva : quelles sont ces quatre formes ? la marche

justifie les moyens. Voir dans *Mil. P.* 179, les sophismes dont on se sert pour justifier l'injustice.

2. D'un autre côté, c'est un dogme que *tous* les Bodhisatvas font don de leur femme et de leurs enfants : cela prouve que tous sont au fond un : *M. P.* 274.

1. C'est-à-dire *la Grande Histoire* (éd. Senart).

primitive; la marche selon un plan fixe; la marche directe; la marche pendant laquelle on ne revient pas en arrière. Hommage à celui dont la bannière est invincible, au Tathâgata, au Grand-Maître, au parfait Sage (et : complètement éveillé) dans le voisinage duquel notre Seigneur Çâkyamuni pour la première fois a planté les bonnes racines, lorsque, dans sa qualité de Cakravartin, au commencement, il s'avança sur le chemin original (et : naturel) ».

De ce passage il résulte indubitablement, — quelle que soit l'opinion qu'on ait sur l'orthodoxie plus ou moins grande du livre — que le Buddha suprême est un être différent des Buddhas inférieurs; que ceux-ci sont en nombre incalculable, ou du moins très nombreux, non seulement dans le passé et dans l'avenir, mais aussi *maintenant*. Donc ces Buddhas ne sont autre chose que les planètes et les étoiles, en un mot les Arhats, les Sages, les Muktas, les Ṛshis, les Voyants célestes. Il en résulte, en outre, que Çâkyamuni est conçu comme distinct du Buddha suprême, mais non comme séparé : il est un Avatâra, une forme d'apparition de cet Unique, de cet Âdibuddha, qu'on conçoive celui-ci personnellement ou comme un être mythique. Enfin, les Bodhisatvas sont, en général, les lumières célestes, dont l'orbite se divise en quatre époques, *caryâ* ou *câra*. La détermination exacte de ces époques est difficile, vu que les cinq planètes montrent d'autres phénomènes que les étoiles fixes, que la lune en présente d'autres encore, et que toute tentative pour égaliser ces différences, ne peut que jeter de
la confusion dans la définition des quatre époques *. Mais il 320
est certain et indéniable que ces quatre périodes reposent sur une division astronomique, et qu'elles ne prétendent même pas, au moins dans le morceau cité, à être considérées comme autant de tournants dans la vie intellectuelle et morale de l'homme. Nous ne nions pas que le système dogmatique se soit donné toute la peine possible pour donner un sens mystique et moral à ces périodes qui mènent à la

disparition [1]. Ces quatre époques, en effet, semblent être identiques aux quatre périodes qu'on désigne, d'un autre nom, comme les quatre degrés de sanctification [2] : celui du Srotaâpanna, du Sakṛdâgâmin, de l'Anâgâmin et de l'Arhat ou Mukta.

Les Buddhas, dans le sens le plus élevé du mot, sont les formes phénoménales du Dieu du Jour et du Temps, formes qui, dans le système dogmatique, figurent, plus ou moins humanisées, comme docteurs suprêmes. Les Méridionaux en nomment vingt-quatre [3], à savoir : Dîpaṅkara (c'est-à-dire Faiseur de Lumière), Kondañña (sanscrit Kauṇḍinya), Maṅgala, Sumanas, Raivata, Çobhita, Anavamadarçin, Padma, Nârada, Padmottara, Sumedha, Sujâta, Priyadarçin, Arthadarçin, Dharmadarçin, Siddhârtha, Tishya, Pushya, Vipaçyin, Çikhin, Vessabhû, Kakusandha, Koṇâgamana [4], Kassapa (sanscr. Kâçyapa ou Kaçyapa). D'après la source la plus authentique, le Buddhavaṁsa [5], on dit d'eux expressément ce qui suit :

« Ceux-ci furent les parfaits Buddhas, délivrés des passions,
321 zélés, * surgissant comme le soleil, et chassant la grande

1. *Niryâṇa*, mot qui signifie en même temps *Nirvaṇa*.

2. Dans le système du Yoga, ceux qui s'efforcent d'obtenir la sanctification et la délivrance sont également divisés en quatre classes ou rangs. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

3. Au fond, il y en a davantage, car avant Dîpaṅkara ils placent : Taṁhaṅkara, Medhaṅkara et Savanaṅkara. L'énumération commence cependant avec Dîpaṅkara, puisque c'est de son temps que naquit, comme brahmane, celui qui devait s'appeler plus tard Gautama Buddha, et qu'il reçut de Dîpaṇkara la prédiction qu'il deviendrait plus tard un Buddha.

4. Ces trois derniers se nomment chez les Septentrionaux Viçvabhû, Krakuchanda — forme inexacte, sur les reliefs de Bharhut le nom étant Kakusa(n)dha — et Kanakamuni ; à Bharhut ce dernier nom s'écrit Kanakamana. Cette forme prouve que le pâli Koṇâgamana est, lui aussi, une modification de la forme plus ancienne, ce qui est en outre prouvé par le récit d'après lequel Koṇâgamana aurait porté ce nom parce qu'une pluie d'or (*kanaka* et non *konaka*) tombait au moment de sa naissance. Hardy, *M. of B.* 69.

5. Cité dans l'introduction du *Jâtaka*, vs. 251.

obscurité. Après avoir jeté des flammes comme des bolides ignés, ils se sont éteints avec leurs disciples. »

Par leur caractère et leurs propriétés, ces vingt-quatre soleils ou années se ressemblent naturellement; ils ne diffèrent que par des détails insignifiants. Quelques-uns d'entre eux arrivent à l'âge béni de 100,000 ans; d'autres ne vivent pas plus longtemps que 20,000 ans. Ils diffèrent également par leur grandeur corporelle : le plus long avait mesuré en hauteur 90 aunes, le plus court en avait 20. Chacun d'eux avait son propre Arbre de la Science; celui de Dîpaṅkara, par exemple, était le Pipal (*Ficus religiosa*) [1] ; celui de Maṅgala, Sumanas, Raivata et Çobhita, l'arbre à bois de fer; celui de Vipaçyin, le Bignonia; de Vessabhû, l'arbre Sâl; de Kakusandha, le Sirisa; de Koṇâgamana, l'Udumbara (*Ficus glomerata*). En effet, nous trouvons les arbres de ces quatre derniers, avec les noms de ces Buddhas, figurés sur les bas-reliefs de Bharhut, et cette circonstance montre que, déjà au troisième siècle avant notre ère, la pluralité des Tathâgatas faisait partie du dogme [2]. Faute de données, nous ne pouvons décider si le nombre officiel était déjà alors fixé à vingt-quatre. Ce chiffre semble quelque peu suspect, les Hindous reconnaissant douze Âdityas ou formes du soleil; il ne serait donc pas impossible que l'Église eût adopté un nombre double, pour ne pas paraître inférieure aux incrédules. Cette supposition acquiert quelque vraisemblance quand on remarque qu'un des Buddhas porte le nom de Tishya, son successeur celui de Pushya, et que cependant les deux noms signifient la même chose [3].

Les écrits septentrionaux mentionnent un plus grand nombre de Buddhas, mais quand on compare les noms, on

1. Le Pipal est aussi l'arbre de Gautama.

2. Cette remarque serait superflue, si l'on n'eût prétendu que ces Buddhas sont un simple produit de l'imagination.

3. Les Septentrionaux, eux aussi, font de Tishya et Pushya deux personnages distincts. Hodgson, *Ess.*, 33.

s'aperçoit que les deux listes concordent absolument en ce qui concerne les sept derniers Tathâgatas, en y comprenant
322 Çâkya [4]. * Les noms de cinq de ces sept sont donnés sur les sculptures de Bharhut, à côté de la représentation de leurs Arbres de la Science; quant aux dix-huit autres, on n'en trouve pas trace sur ces sculptures, ce qui n'est probablement pas un hasard.

Ces sept Tathâgatas sont connus aux Septentrionaux sous le nom général de Mânushi-Buddhas « Buddhas de race humaine ». Vipaçyin, Çikhin et Viçvabhû sont placés dans l'âge d'or; Kakuchanda et Kanakamuni dans l'âge d'argent; Kâçyapa dans l'âge de cuivre; et Çâkya dans notre âge de fer [1]. Les détails donnés au sujet de Vipaçyin et de ceux qui viennent après lui, montrent que les traditions, dans les deux divisions de l'Église, dérivent d'une seule et même source; les divergences s'expliquent facilement comme des corruptions, nées de lectures erronées. Comme il n'est pas sans importance de connaître la relation qui existe, à ce

4. Dans le *Lotus*, 122, il est question de sept Buddhas, dont Vipaçyin est le premier et Çâkyamuni le dernier. Le même ouvrage, 113, nous apprend qu'il existe seize Tathâgatas, deux pour chaque division de l'horizon : Akshobhya et Merukûṭa (c'est-à-dire sommet du Mont Meru) à l'Est; Siṁhaghosha et Siṁhadhvaja au Sud-Est; Âkâçapratishṭhita et Nityaparivṛta au Sud; Indradhvaja et Brahmadhvaja au Sud-Ouest; Amitâbha et Sarvalokadhâtûpadravodvegapratyuttîrṇa à l'Ouest; Tamâlapatracandanagandha et Merukalpa au Nord-Ouest; Meghasvara et Meghasvararâja au Nord; Sarvalokabhayastambhitatvavidhvaṁsanakara et Çâkyamuni au Nord-Est. Ce dernier est en même temps le centre du monde; il est, par conséquent, identifié avec Brahma conçu comme Étoile Polaire, et, au sens spirituel, avec le centre du microcosme, la Raison.

1. Il faut savoir que la durée de ces quatre grandes époques représente la proportion de 4, 3, 2, 1. L'âge de fer, le Kaliyuga, constitue l'unité et dure 432,000 ans, ou seulement 1,200 années divines; cela veut dire : au fond, le Kaliyuga signifie 12 mois = 1 an! Chaque jour, le monde est créé de nouveau : cette création est dite un *kalpa*. On devrait s'attendre à quatre Buddhas dans l'âge d'or; trois dans l'âge suivant; deux dans le troisième âge et un dans le quatrième, car chaque *buddha* vit un an. Un *yuga*, littéralement : un couple, donc la nuit et le jour, peut coïncider avec un *kalpa*, mais on peut aussi l'en distinguer d'une façon plus ou moins conventionnelle.

sujet, entre les traditions du Nord et celle du Midi, nous reproduisons ici, pour faciliter la comparaison, les données qui suivent [2] :

1. Vipaçyin, d'après la tradition méridionale, est né à Bandhumatî, dans la maison du roi Bandhumat; d'après les Septentrionaux, à Bindumatî, dans la maison du roi Bindumat. — 2. Çikhin, né à Aruṇavatî, eut pour père Aruṇa; les autres disent qu'il naquit dans la contrée nommée Urṇa. — 3. Vessabhû (Viçvabhû), né à Anopama, dans la maison
de Supratîta ; * les autres disent à Anupama, dans la famille 323
d'un baron. — 4. Kakusandha, né à Kshema, eut pour père le brahmane Agnidatta ; ou : né à Kshemavatî d'un père brahmane. — 5. Konâgamana (Kanakamuni), né à Çobhavatî, comme fils du brahmane Yajñadatta; ou : à Çubhavatî dans la famille d'un brahmane. — 6. Kâçyapa, né à Bénarès, fils du brahmane Brahmadatta; la tradition septentrionale le fait naître au même endroit, également comme fils d'un brahmane.

L'accord de ces traditions est relativement si grand, que nous pouvons en conclure que l'histoire des 7 derniers Buddhas appartient indubitablement aux éléments les plus anciens du dogme [1].

En dehors des sept Mânushi-buddhas dont nous venons de parler, l'Église septentrionale reconnaît ce qu'on appelle les cinq Jinas ou Dhyâni-buddhas [2], dont les noms sont : Vaîrocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitâbha et Amoghasiddhi [3]. La définition de leur nature véritable n'est pas facile à donner; il semble qu'on ait mêlé des conceptions originaire-

2. *Jâtaka*, 41 (Rhys Davids, p. 48) ; Hodgson, *Ess.*, 47.

1. Nous croyons, quant à nous, que les listes de Docteurs, telles qu'elles se trouvent dans le Buddhavaṁsa, datent pour le fond de l'époque antérieure à l'établissement de l'ordre monastique.

2. On pourrait traduire « Buddhas de la méditation ».

3. Les noms sont parfois donnés dans un ordre différent. Il en est de même du nombre : parfois on admet six Dhyâni-buddhas; le sixième s'appelle Vajrasatva. Hodgson, *Ess.* 93 ss. et 28.

ment diverses. On les considère comme les créateurs indirects, jamais comme la cause première du monde. A ce point de vue, ils correspondent aux Manus des Hindous, les époques crépusculaires personnifiées, les patriarches, ou, ce qui revient à peu près au même, les inaugurateurs d'une époque nouvelle. On peut remarquer, en outre, que le mot *manu*, entre d'autres significations, a celle de « pensant, être pensant », et que *dhyânin*, « méditant, méditateur, penseur », en est synonyme. D'après l'école strictement athée, les cinq Dhyâni-buddhas répondent aux cinq éléments, aux cinq sens et aux propriétés perçues par ceux-ci [4]. Nous n'osons décider si cette conception plus idéale, bien que vraie sans doute à un certain point de vue, a été la plus primitive et la plus ancienne. Quoi qu'il en ait été, les cinq Dhyâni-bud-
324 dhas * ne diffèrent probablement que par le nom des cinq Indras (*pancendra*) dont les statues sont mentionnées dans une inscription indienne plus ancienne [1]. On peut aussi identifier avec eux les cinq Kuçikas qui sont invoqués dans une formule de serment qu'on trouve dans des chartes en *kawi* [2], *indra* et *kuçika* étant des termes synonymes. On peut en outre supposer qu'il y a un lien entre les Cinq et les cinq visages ou bouches du Dieu du Temps [3]. En tout cas, ils représentent ou gouvernent cinq époques, et, dans un sens plus mystique, les cinq sens ; en effet, le véritable créateur du monde, des choses, des phénomènes, est, d'après les idéalistes, notre propre esprit.

4. Burnouf, *Intr.* 118; Hodgson, *Ess.* 77. Dans ce cas, les Dhyâni-buddhas sont ce que nous appellerions « des idées de Buddhas » ou « Buddhas imaginaires ».

1. Celle de Kuhaon, *Journal royal Asiatic Society of Bengal*, VII, 37; voir surtout *Indian Antiquary*, année 1881, p. 125, où Bhagvânlâl Pandit démontre que les cinq Indras ou Âdikartas sont une conception jaïnite. — Amitâbha, comme Seigneur des Morts, est Yama, donc aussi Saturne.

2. Entre autres *Kawi-oorkonden*, p. 17 (transcription de Cohen-Stuart).

3. Sanscrit : pañcamukha, pañcavaktra, pañcânana et autres termes analogues.

Un trait caractéristique des Dhyâni-buddhas est qu'ils n'ont jamais été des Bodhisatvas, mais que chacun d'eux a, au contraire, comme fils, un Bodhisatva. Ceci aussi tendrait à prouver qu'on les a considérés comme des inaugurateurs d'une ère nouvelle, comme des Gotamas. Les noms de ces fils sont : Samantabhadra, Vajrapâṇi, Ratnapâṇi, Padmapâṇi et Viçvapâṇi. Padmapâṇi est plus connu sous le nom d'Avalokiteçvara, et comme celui-ci occupe une place importante dans le système de l'Église septentrionale, nous devons nous y arrêter plus longtemps.

Le nom Avalokiteçvara signifie « le Seigneur qu'on voit ». Ce seul détail suffirait pour nous faire supposer qu'il est le gouvernement divin *actuel* personnifié, en d'autres termes, il est le dieu vivant, en vérité un avec le Buddha, tout en étant distinct en idée, le Tathâgata représentant le passé. Avalokiteçvara est par conséquent celui auquel les Bouddhistes du Nord adressent leurs prières, celui dont ils attendent une intervention active dans leur détresse et leurs besoins : il est leur Vishṇu, et particulièrement, dans un sens plus étroit, le Vishṇu qui soutient le monde.
*Comme le présent est le fils du passé, il est dit le fils d'un 325
Buddha, d'une manifestation antérieure de la lumière, de la lueur matinale ou de l'être qui est considéré comme en étant le seigneur. Il est le Dieu du jour, compris en même temps et surtout comme être moral, resplendissant de lumière et en pleine activité. On peut aussi le considérer comme le Dharma en personne, en chair et en os, pour ainsi dire ; il est le pendant concret de l'abstrait Dharmakâya, qui est donné comme forme actuelle du Tathâgata. Si Avalokiteçvara est une autre forme de Vishṇu, on s'explique facilement pourquoi tous les deux ont en commun le nom de Padmapâṇi [1].

1. La nature véritable d'Avalokiteçvara est indiqué d'une façon amusante dans *Kâraṇḍa-vyûha*, 43 : « Et alors A. disparut comme un bolide ardent dans l'espace. » Plus clairement encore 38 : « Alors A., le Grand Être, émit des rayons de différentes couleurs. »

Le culte d'Avalokiteçvara était déjà répandu en Chine au IVe siècle de notre ère, comme nous le savons par l'histoire du pèlerin chinois Fa-Hian, qui visita l'Inde vers l'an 400 de J.-C. En retournant de Ceylan dans sa patrie, le navire marchand indien sur lequel Fa-Hian se trouvait fut assailli d'une tempête épouvantable, de sorte qu'on fut obligé de jeter une partie de la cargaison par dessus bord. Le pèlerin fut pris d'une crainte mortelle qu'on ne fît subir le même sort aux livres sacrés et aux statuettes qu'il avait réunis avec tant de peine dans l'Inde, car l'équipage se composait d'Indiens incrédules, païens. Dans la sincérité de son âme, le pieux Chinois invoqua Avalokiteçvara et vénéra les saints bouddhiques de la Chine, en prononçant ces paroles : « j'ai voyagé si loin au profit du Dharma; puisse, par votre puissance spirituelle, l'eau s'écarter; puissions-nous atteindre un refuge assuré [2] ! »

Plus de deux siècles plus tard, lorsque Hiuen Thsang voyagea dans l'Inde, Avalokiteçvara y était encore très honoré. Ses statues se trouvaient partout, aussi au Magadha, la Terre Sainte, et cela près de l'endroit où était placé l'arbre de la Science. Au sujet d'une de ces statues, le pèlerin
326 raconte une tradition curieuse, * dont le sens lui semble avoir échappé [1]. « D'après la tradition », dit-il, « au moment où le corps de ce Bodhisatva se sera enfoncé dans le sol et sera devenu invisible, la Loi du Buddha s'éteindra complètement. » Ceci est très vrai : dès que la lumière du Dieu solaire visible s'éteint derrière l'horizon, le Dharma (l'œuvre de la journée) sera achevé et le disque lumineux s'éteindra momentanément, jusqu'au moment où naît un nouveau Buddha, où paraîtra Maitreya, le matin.

On ne sait de quelle époque date au juste le culte du grand Bodhisatva; il n'est pas improbable qu'il existait déjà lorsque

2. Groeneveld, dans les *Verhandelungen* de la Société des Sciences de Batavia, XXXIX, 6.

1. Stan. Julien, *Hist. de la vie de H. T.*, 141.

la doctrine fut introduite en Chine au premier siècle de notre ère ; en tout cas, cela eut lieu avant l'an 300 de J.-C., car il est nommé dans le Saddharma-Puṇḍarîka, livre traduit en chinois, entre autres par Chu-fa-hu, sous la dynastie occidentale des Tsin (265-313 après J.-C.) [2]. Comme les Méridionaux ne le connaissent pas, au moins en tant que personnalité et sous ce nom, on peut admettre que son image ne s'est fixée qu'après Açoka. La racine de la conception se trouve cependant dans la mythologie bouddhique ; et le développement de cette conception est d'accord avec les principes généraux de cette mythologie : Avalokiteçvara n'est jamais considéré comme l'Être Suprême ; il est un des éléments de l'Être Suprême, l'élément qui s'occupe exclusivement du présent et le dirige. Il ne s'appelle pas même un dieu, un *deva*, mais un *ârya*, « un maître, un saint ».

A côté d'Avalokiteçvara se place le Bodhisatva Mañjuçrî ou Mañjughosha [3]. Le premier nom signifie « celui dont la gloire est aimable » ; le second « celui dont le son est aimable ». De tout ce qu'on dit à son sujet, il ressort qu'il est l'image de la Sagesse, ou, pour employer une expression mythologique, le Dieu de la Sagesse. Qu'était-il primitivement ? — voilà ce qu'on ne peut déterminer facilement ;
en ce qui le concerne, * nous sommes dans la même incer- 327
titude que pour Ânanda. On le représente comme le Guru par excellence, et il semble pour cette raison identique à Bṛhaspati, autrement dit Guru, qui figure à la fois comme planète Jupiter et comme dieu de la Raison, prédicateur de la sagesse. La voix de Bṛhrspati est le tonnerre, qui n'est pas toujours une voix de Stentor, mais qui se fait entendre aussi comme un grondement adouci. C'est ainsi que s'explique facilement le nom de Mañjughosha. Si Bṛhaspati

2. Beal, *Buddhist Tripiṭaka*, 14.

3. Il a encore d'autres noms, comme Mañjunâtha « Seigneur aimable » ; Mañjusvara, synonyme de Mañjughosha ; Mâñjudeva « le *deva* aimable » etc. Voir sur lui, la dissertation détaillée de Burnouf, *Lotus*, 498.

et Mañjuçrî sont uns, on peut admettre d'avance que le pendant féminin — dans un système imaginé par des moines il ne peut être question d'épouse — de ce dernier sera la déesse de la Sagesse. Sarasvatî. Cette supposition est confirmée par les faits, car « le complément de Mañjuçrî est la divinité féminine Sarasvatî [1] ».

En dehors de Bṛhaspati, qui au fond n'appartient pas à la mythologie bouddhique, nous croyons devoir identifier Mañjuçrî avec Ânanda. Il est vrai qu'il y a des raisons de croire qu'Ânanda répond plutôt à Mercure, mais, comme nous avons déjà eu occasion de le remarquer plus tôt, il y a quelque confusion dans les rôles de Mercure et de Jupiter [2]. Une différence d'opinions à ce sujet a été d'autant plus possible, que la planète Mercure, chez les Indiens eux-mêmes, s'appelle Budha ou Jña, le Sage; nom inexplicable si l'on fait attention au rôle que cette planète, ou le dieu qui la dirige, joue chez eux; mais qui s'explique très bien si nous nous rappelons que ce dieu est justement, chez les Babyloniens, les Grecs et les Égyptiens, le dieu par excellence des sciences et l'inventeur des arts. Le fait que Bṛhaspati, chez les Indiens, figure si particulièrement comme le Guru des dieux, s'explique en partie par la circonstance qu'il est le
328 compagnon inséparable d'Indra, le dieu de la foudre : * il est le conseiller d'Indra, la voix de tonnerre, l'oracle. Ceux, au contraire, qui ne reconnaissaient pas Indra, mais le dieu solaire, comme seigneur suprême du Ciel, pouvaient diffi-

1. Vassilief, *Buddh.*, 135.

2. Dans une phrase chez Hardy, *M. of B.* 366, on voit percer l'idée que l'auteur de la source citée par celui-ci identifiait Ânanda avec Guru (Jupiter). On y dit du Seigneur : « Quand il sortait avec son compagnon Ânanda, il ressemblait à la pleine lune escortée de la planète Guru. » Il y a ici une petite inexactitude : Jupiter est peu visible au moment de la pleine lune et le mot « pleine lune » est féminin en sanscrit. Le mot devrait être « la lune », tout court. Le fait que la lune est nommée à la place du soleil se comprend, les deux astres servant à mesurer le temps. De même *soma*, la lune, signifie aussi Vishnu et Çiva.

cilement lui adjoindre Bṛhaspati comme compagnon constant et conseiller. Ce rôle de conseiller, parmi les planètes, était plus justement dévolu à Mercure, celui-ci étant toujours près du soleil. Comme le Buddha correspond au dieu du soleil et de l'année, non à Indra, c'est Mercure qui devrait être son compagnon habituel. Cette différence supposée d'opinions a peut-être été une des raisons qui ont poussé une partie de l'Église à placer à côté d'Ânanda, Mañjughosha[1]. Il n'est pas étonnant que celui-ci occupe, dans les images du Buddha, la place d'Ânanda. Une preuve qu'on ne voulait pas nier l'égalité ou similitude de fonctions entre Ânanda et Mañjuçrî, se trouve, à notre avis, dans le choix du nom, car le mot *mañju* « aimable » fait songer de lui-même à *ânanda* « amabilité[2] ».

Mañjughosha doit avoir été plus encore que le patron ou le génie de la Sagesse, car un de ses titres constants est Kumâra. Kumâra ou Skanda est, comme nous l'avons vu, l'année nouvelle, et, par conséquent, le jeune printemps, pour ceux qui font commencer l'année en mars. La Genèse transformée qui se trouve au début du Mahâvagga montre comment on a cherché à établir un lien entre l'éveil du jour, le commencement de l'année et l'éveil de l'esprit humain. C'est ainsi qu'on s'explique comment le printemps nouveau-né, la jeune année, le jeune dieu solaire et éveilleur de la vie et la source de toute science finissent à la fin par s'identifier, de même que l'Apollon grec réunit en lui tous ces rôles.

Le culte de Mañjuçrî est, autant que nous sachions, * aussi 329

1. Par *Lotus*, 131, nous savons que la période d'Ânanda s'appellera Manojñaçabdâbhigarjita « rempli d'un aimable bruit de grondement ». Manojñaçabda et Mañjughosha signifient la même chose ; comme il est évident qu'il est ici question du tonnerre, Ânanda, dans cette conception, doit être un autre nom de la voix personnifiée du tonnerre, Bṛhaspati.

2. Assez souvent, Ânanda et Mañjuçrî sont mentionnés ensemble, comme deux personnages différents ; mais nous ne citerons pas ce fait pour prouver que les deux ne sont pas un en réalité, bien qu'on les distingue en pensée.

ancien et aussi général, chez les Bouddhistes du Nord, que celui d'Avalokiteçvara; il avait pénétré jusque dans l'Archipel Indien, où fleurit jadis une branche de l'Église septentrionale. Il est le patron des savants et il fit preuve, en cette qualité, de l'intérêt qu'il portait à Huien-Thsang, auquel il apparut en songe, et, fidèle à son caractère d'oracle, révéla une prédiction dont les détails ont été transmis à la postérité dans le récit de voyage du pèlerin chinois [1].

---

## 5. — Destruction et renouvellement du monde. — Époques.

D'après la conception générale indienne, le monde est soumis à la destruction et au renouvellement ou à la création. Ceci n'est autre chose qu'une image pour exprimer la vérité, capitale, mais assez bien connue, que le soleil se couche tous les soirs et se lève tous les matins. Les grandes époques qui s'écoulent entre la destruction et le renouvellement, ou bien entre deux créations, c'est-à-dire deux matins, les *kalpas*, peuvent donc se ramener à la durée d'une journée, de 12 ou de 24 heures [2].

Les Bouddhistes connaissent aussi ces expressions mythologiques pour « le jour » et « la nuit » ; mais ils connaissent trois sortes de *kalpas*, à savoir : les grands kalpas, les kalpas incalculables ou kalpas sans nom et les kalpas intermédiaires. La théorie des méridionaux [3] admet que chaque grand kalpa se divise en 4 kalpas incalculables ou sans nom, qui s'appellent successivement Saṁvarta [4], suite du Saṁ-

1. Stan. Julien, *Histoire de la vie de H. T.*, 214.

2. Le lecteur trouvera un bon aperçu des mythes cosmogoniques des Indiens chez J. Muir, *Original Sanskrit texts*, vol. I (2e édit.), 43-160.

3. Childers, *Pali Dict. s. v.* kappo ; Hardy, *M. of B.* 7.

4. C'est-à-dire « enroulement », à savoir du tissu de rayons, du rets de rayons que le Dieu du jour déroule, étend ; comparer entre autres *Ṛgveda*, 2, 38, 4.

varta, Vivarta [5], suite du Vivarta. Dans le premier a lieu la destruction; dans le second l'état de choses reste le même ; * 330
dans le troisième le monde est renouvelé, et le quatrième est la continuation du précédent.

Un kalpa incalculable comprend à son tour 20 kalpas intermédiaires [1]. Dans une pareille période intermédiaire a lieu une diminution régulière de la durée de la vie humaine, puis une augmentation consécutive. La durée la plus courte de la vie est de 10 ans, la plus longue un *asaṅkhya* — un nombre indéterminé. Quant à la signification de cette vie tantôt plus longue et tantôt plus courte de l'homme, il n'est pas difficile de la deviner, quand on sait que plusieurs mots qui désignent « un homme, un mâle », signifient aussi « ombre », ou, en phrase mythologique, « habitant de l'enfer » [2] et que, en outre, le gnomon s'appelle « homme » dans l'Inde. Du lever du soleil à midi, l'ombre diminue régulièrement, pour augmenter ensuite en longueur, tout aussi régulièrement.

Un kalpa intermédiaire, dans le langage des simples mortels, signifie donc le quart d'une journée de 24 heures. Il admet une nouvelle subdivision en huit *yugas* [3], nommés, en ligne ascendante, Kali, Dvâpara, Tretâ et Kṛta, et en ligne descendante, Kṛta, Tretâ, Dvâpara et Kali. Il s'ensuit que Kali correspond au grand matin. La durée est, naturelle-

5. C'est-à-dire « déroulement ».

1. Un grand kalpa contient, par conséquent, 80 kalpas intermédiaires. En d'autres termes le Soleil, pendant les vingt-quatre heures, parcourt 80 de ces périodes; ou, autrement dit : le Tathâgata arrive au Nirvâṇa quand il a atteint l'âge de quatre-vingts ans.

2. En sanskrit *manu*, *nara* (*naraka*). Cette identité étymologique des mots qui désignent « le mâle, l'homme, la personne » d'un côté et « ombre, apparence, forme phénoménale, espèce, individu » de l'autre, est extrêmement ancienne : cela est prouvé entre autres par le fait que l'islandais *halir* désigne aussi bien « des héros, des mâles » que « des ombres, des habitants des enfers ». Le mot norrois est étymologiquement identique au sanscrit *kali*.

3. Proprement, ce mot signifie aussi « une époque indéterminée »; dans le langage de la rhétorique, on peut le traduire par « siècle » ou « éon ».

ment, plus ou moins grande, selon la saison et la latitude astronomique, de même que la durée du jour et de la nuit. C'est justement pour cette raison que le quart d'un grand kalpa, de l'unité fixe, est dit un kalpa incalculable, innommé, c'est-à-dire indéterminé : le jour est une partie, tantôt plus longue, tantôt plus courte, d'une journée de 24 heures [4].

Supposé que le soleil se lève à 6 heures, le Kali durera jusqu'à sept heures et demie, selon notre division du jour; le Dvâpara jusqu'à neuf heures; le Tretâ jusqu'à 10 heures
331 et demie *; le Kṛta jusqu'à midi. De midi à une heure et demie, nous avons de nouveau Kṛta; de une heure et demie à trois, Tretâ, etc. Les quatre *yugas* en ligne ascendante forment la série *utsarpiṇî*, c'est-à-dire d'élévation [1]; en ligne descendante, la série *avasarpiṇî*. Ces deux séries sont aussi connues à d'autres Indiens, et jouent un grand rôle, particulièrement chez les Jainas. Les derniers divisent la série non en quatre, mais en six parties, auxquelles ils donnent le nom de « raies de la roue. [2] » On ne sait pourquoi la chronologie officielle de l'Inde commence au Kṛta-yuga, par conséquent en plein midi; on n'en a même pas cherché la raison, car, dans cette chronologie mythologique, on a simplement cru voir des fictions, avortons d'une imagination maladive. En effet, il est bien plus facile de qualifier ce qu'on ne comprend pas, de non-sens, de rêverie, etc., que de l'expliquer.

On distingue en outre les Kalpas qui sont vides de ceux qui ne le sont pas. Ce n'est que dans ces derniers que naissent des Buddhas, et, selon qu'on voit paraître un, deux, trois, quatre ou cinq Buddhas dans ces Kalpas non vides, on

4. Le mot *kalpa* signifie aussi « un morceau », ou, comme disent les Allemands, un *abschnitt*.

1. Utsarpaṇa est « le lever » (du soleil).

2. Chaque raie répond à une de nos heures. Les Jaines ont probablement choisi cette division parce qu'on peut appliquer ainsi la division du jour à l'année; la période ascendante correspond ainsi à la marche du soleil pendant un semestre, du solstice d'hiver au solstice d'été; la période descendante va du 21 juin au 21 décembre.

les distingue en cinq sortes, dont le dernier s'appelle Bhadra. Ici *kalpa* a une autre signification que plus haut, à savoir celle d'horoscope, de « première maison », autrement dite *lagna*. Le Bhadra-kalpa est donc une constellation de cinq planètes ou plutôt de *grahas*, catégorie qui comprend chez les Indiens, en dehors des planètes proprement dites, le soleil et la lune. Le *kalpa* précédent est une constellation de 4 *grahas*, et ainsi de suite. Le dogme « que le Bhadrakalpa ne revient qu'après un long intervalle »[3] n'est naïf qu'en apparence.

Le système des Buddhistes du Nord est entièrement conforme à celui de leurs coreligionnaires du Sud. Eux aussi partagent un grand kalpa, c'est-à-dire journée, en 80 petits kalpas, dont chacun [*] contient le nombre formidable de 332
1,680,000 années[1]. Ces années doivent représenter de très petites divisions du temps, même quand on supprime les zéros; quant à savoir de quelles divisions il s'agit, la question n'est pas facile à résoudre, la mesure de ces petites divisions du temps, chez les Indiens, donnant lieu à trop de désaccord et n'étant pas complètement connue.

Inutile de dire que ces périodes effroyablement longues de tierces, secondes, etc., représentaient, pour les non-initiés, de longs siècles d'années et que cette conception platement littérale pénétra de plus en plus, même chez les gens instruits, de sorte qu'à la fin la clef du secret finit par se perdre, ou ne fut conservée que dans un cercle de plus en plus restreint. Il en a toujours été ainsi de tout langage imagé.

3. Hardy, *M. of B.* 8.
1. Burnouf, *Lotus*, 324.

---

# CHAPITRE III

## ABHIDHARMA.

Dans le chapitre précédent nous avons fait connaissance avec les idées mystico-mythologiques des Bouddhistes sur le macrocosme; maintenant nous traiterons de leurs théories philosophiques sur le microcosme. La recherche de la véritable nature et de la destinée de l'homme, de la sagesse suprême qui mène à la délivrance parfaite et du chemin pour y arriver, — voilà le véritable contenu de l'Abhidharma.

Le nom de ce terme technique est expliqué de façons différentes par les Docteurs de l'Église; quelques-uns y voient « le Dharma plus rapproché »; d'autres « le Dharma supérieur [2] ». D'autres explications encore sont possibles, mais nous pouvons les laisser de côté, vu que, dans tous les cas, on peut traduire le mot par « métaphysique ».

L'Abhidharma contient une théorie de la vie, de la mort et de leur cause. Sans une telle théorie, le Bouddhisme, non
333 seulement, ne serait pas le Bouddhisme [*]; il ne serait pas même une doctrine du salut; et cependant, s'il a une prétention qui lui tienne au cœur, c'est justement celle d'être un remède contre tous les maux. Si quelque chose a vécu dès le début dans l'âme de l'Église, c'est bien la conviction qu'on ne peut arriver à la délivrance que par la pénétration des

2. *Abhi* signifie aussi bien « près de » que « au-dessus de ».

vérités capitales de la métaphysique. Sans l'Abhidharma, la Congrégation n'a pas de signification, pas de but; car — qu'on veuille bien le remarquer — les Sages de l'Inde, déjà longtemps avant la fondation de l'Ordre, ne se proposaient pas d'atteindre à la vertu — à moins que ce ne fût une préparation — mais à la vérité supérieure et à la délivrance.

En disant que l'Abhidharma est aussi ancien que le Saṅgha, nous ne voulons pas affirmer que les écrits canoniques qu'on range dans le troisième Piṭaka datent des premiers temps de l'Église. Il est probable qu'aucun de ces livres ne remonte aussi haut, au moins sous la forme dans laquelle nous les possédons; mais c'est là une toute autre question — qu'on ne pourra essayer de résoudre avec quelque chance de succès que le jour où l'on aura publié dans le texte original un plus grand nombre d'ouvrages sur l'Abhidharma que nous n'en possédons à l'heure actuelle [1].

En dehors de la rareté de documents valables, le sujet en lui-même offre nombre de difficultés. Celui qui écrit des livres à l'usage des dieux, c'est-à-dire des moines philosophes, risque fort de s'exprimer de telle sorte que l'intelligence ordinaire ne le comprend pas, ou plutôt, il s'efforcera justement de n'être pas compris [2].

1. Un aperçu fort peu complet du système philosophique des quatre écoles principales des Septentrionaux se trouve dans le *Sarvadarçana Saṅgraha*. Des données très importantes, mais incohérentes sur la métaphysique des Méridionaux se trouvent dans *Milinda-Pañhâ*. Pour le reste, notre connaissance du sujet repose sur des traductions et des communications de seconde et de troisième main.

2. On peut appliquer à l'Abhidharma en général ce que le Seigneur, dans le *Saddharma-Puṇḍarîka*, chap. V, dit à propos d'une question spéciale : « Cette science est difficile à comprendre; si les gens bêtes en entendaient parler subitement, ils en seraient éblouis, et, dans leur grande bêtise, ils s'égareraient et perdraient la tramontane. Je parle selon l'intelligence et la capacité de chacun. A l'aide de mots à double entente je rends droite (mets en ordre) la théorie (ou : le dogme). » — Ici « parler selon l'intelligence et la capacité de chacun » signifie : employer des expressions dans lesquelles chacun peut mettre ce qu'il veut.

334 * Malgré les nombreuses obscurités et complications de l'Abhidharma, on y reconnaît sans peine une fusion ou mélange d'éléments empruntés à toutes sortes de systèmes hétérogènes. Une partie est empruntée à l'ancien Vedânta, tel que nous le trouvons dans certains Brâhmaṇas et Upanishads ; un autre, au Yoga ; une autre encore, montre, dans la terminologie et la méthode, une grande analogie avec la médecine. Au Vedânta, la métaphysique bouddhique doit la théorie du Nom et de la Forme ; elle a en commun avec le Yoga les règles qu'on doit observer dans la méditation philosophique, afin de pouvoir s'élever à des sphères mystiques plus élevées ; elle a emprunté à la médecine le diagnostic des maux de ce monde, tandis que la doctrine des Cinq Skandhas est essentiellement une anatomie ou, si l'on veut, une analyse de la force vitale en ses facteurs.

Tous ces éléments, de même que le dogme, admis par à peu près toutes les sectes indiennes, de la renaissance ou de la métempsycose [1], trouvèrent une place dans le système du salut des Bouddhistes. Il va de soi que les contradictions devinrent de plus en plus apparentes, et aussi que les Docteurs de l'Église firent leur possible pour unifier de plus en plus le système et le rendre plus conséquent avec lui-même. Si le développement eût subi la même évolution dans toutes les écoles, on trouverait partout une transformation également avancée des éléments prébouddhiques. Ce n'est cependant pas le cas. Afin de découvrir quelles théories métaphysiques ont régné dans l'Église à ses origines, nous ne pouvons, pour le moment, mieux faire que de noter les points de ressemblance et de différence, autant que cela est possible à l'heure actuelle. Nous considérerons comme dogme primitif de l'Église universelle les points communs au Sud et au Nord.

1. Ce dogme est généralement admis, au moins en apparence ; nous ne sommes cependant pas convaincu que la conception ordinaire fût aussi celle des Yogins des degrés supérieurs.

### 1. — Le Nom et la Forme.

* Les Indiens, comme d'autres peuples de l'antiquité, en- 335
tendent par la création du monde l'apparition de la lumière. Au commencement, pendant la nuit, tout est un chaos, une masse confuse, dans laquelle les choses ne se peuvent pas distinguer. Mais, dès que la lumière paraît, l'ordre commence à se manifester dans le chaos; des figures nettement dessinées se montrent, les objets se détachent, pour ainsi dire, les uns des autres. Quelle est maintenant la cause qui fait que ces figures, ces choses se manifestent? Qu'est-ce qui les crée? On peut répondre qu'il y a deux causes concomitantes par suite desquelles le monde se manifeste : la lumière céleste et l'intelligence humaine, la lumière intérieure. Sans la première, la seconde resterait inactive; sans la seconde, les choses ne seraient pas perçues comme unités. Dans un certain sens, il y a donc deux créateurs. Mais on peut aussi, pour rendre la chose plus profonde, soutenir que l'esprit humain est le véritable créateur, car, bien que la matière des choses existe indépendamment de l'esprit qui les perçoit, ce dernier leur donne cependant leur forme spéciale, les façonne, les crée — bien entendu pour lui-même. Mais on considère ce dernier élément de la question comme non-existant, et, pour plus de facilité, on laisse également la matière de côté. Comme cependant la conviction qu'une matière existe n'est pas facile à écarter, on s'efforcera, une fois la thèse acceptée que l'esprit humain est le créateur des objets comme tels, comme formes phénoménales, de concilier ces deux vérités. On peut s'efforcer d'y parvenir en accordant à ce qui est perçu et perceptible une existence relative. Ce que nous percevons est réellement tel *pour nous*, mais si, par un effort de la pensée, nous nous supprimons, nous et notre perception, les choses, en tant qu'objets distincts,

n'existent plus : elles retournent à leur état chaotique. Selon la vérité la plus haute, la vérité absolue, la masse, le chaos seul existe. De là se développe d'elle-même la doctrine que, selon la vérité absolue, tout est vain, tout est néant, mais que, dans un sens relatif, du point de vue de
336 l'homme, il y a des choses, des figures particulières, * que l'homme distingue en se servant de sons spéciaux, de mots. En se servant d'un langage imaginé, on peut déclarer que le monde perceptible, les phénomènes, sont une illusion, une apparence, une hallucination.

Si nous avons présentes à l'esprit ces conceptions, qui, dans le Vedânta postérieur ont été développées de manière à former un système complet, nous comprendrons pourquoi et jusqu'à quel point le monde des phénomènes, déjà dans les Brâhmaṇas, est identifié avec la Forme, c'est-à-dire tout ce qui est visible, et le Nom, c'est-à-dire tout ce qui peut être désigné par des mots. Quelque part, nous lisons [1] :

« Alors (avant la création) *ceci* (c'est-à-dire l'univers, la chose) était indistinct; par le Nom et la Forme *ceci* devint distinct. C'est pourquoi *ceci*, maintenant encore, est distinct par le Nom et la Forme. »

Le même livre [2] contient ce raisonnement : « La Forme est (la même chose que) l'imagination (*mano* [3] *vai rûpam*); car c'est par l'imagination qu'on connaît ce qui est visible. Nom est (la même chose que) langage (ou : parole, *vâg vai nâma*), car par le langage on nomme le nom. Aussi loin que forme et nom s'étendent, ce Tout s'étend. » On doit joindre à ceci ce qui a été dit auparavant sur l'œuvre créatrice de *brahma* : « Au commencement, *ceci* fut, (comme) *brahma*. Cela créa les dieux. Après les avoir créés, il les plaça dans le haut de ces mondes : Agni (le feu) dans ce monde (la terre); Vâyu (l'air, le vent) dans l'atmosphère, et le Soleil

1. *Çatapatha-Brâhmaṇa*, 14, 4, 2, 15.
2. 11, 2, 3, 6.
3. *Manas* signifie « sens, âme, pensée, représentations, imagination. »

au ciel. » Ce que signifie ici proprement le *brahma* reste un peu obscur; en tout cas, c'est la Raison suprême, ou, ce qui revient au même, la Lumière créatrice. Dans la suite, il est dit : « Ensuite le *brahma* atteignit la partie plus lointaine (ou : plus élevée). Après l'avoir atteinte, il se demanda : comment pénétrerai-je (ou : comprendrai-je) ces mondes distinctement? Alors il les pénétra (ou : comprit) distinctement * par 337
ces deux : par le nom et par la forme. » Où faut-il maintenant placer le siège de la Raison suprême? Selon la conception mythologique, probablement dans la source suprême de la lumière; mais selon la conception philosophique, dans l'homme lui-même : l'esprit humain, en effet, est le véritable créateur des choses comme telles. La conséquence du système mène à la conclusion : il n'y a pas de Raison plus haute que l'Esprit humain, et il n'y a pas d'autre Dieu que notre raison [1].

Dans le même ouvrage, nous rencontrons aussi la doctrine que ce monde consiste en Nom, Forme et Action [2]. « Ceci (ce qui existe) est triple : nom, forme et action. » Le fondement des noms est le langage, car de là sortent tous les noms; le fondement des formes est l'œil; celui des actions, l'âme (*âtman*, notre sens intérieur, la personnalité). Cette trinité, conçue comme unité, est identique à l'âme, et l'âme, étant une, comprend la trinité. « C'est donc là le toujours-vivant, ce qui est caché sous l'existant. Le toujours-vivant est l'esprit vital (le souffle, la vie); l'existant sont le nom et la forme; sous ceux-ci l'esprit vital est caché [3]. »

1. On s'explique ainsi que les partisans du Vedânta, malgré des différences d'opinion à d'autres égards, s'attachent tous au dogme que le *brahma* et l'âme humaine sont uns. Dans le *Taittirîya-Brahmaṇa,* 2, 2, 9, 10, on lit : « Du non-existant fut créée l'imagination (*manas*). L'imagination créa le Créateur. Le Créateur créa les créatures. » Ici encore les deux conceptions de lumière céleste et de lumière intérieure ont été entremêlées d'une manière très subtile.

2. *Çat. Br.*, 14, 4, 4, 3.

3. L'original porte *amṛta*, c'est-à-dire « immortel » et « non-mort ». L'im-

Si l'âme, la personnalité, coïncide avec le nom, la forme et l'action, et si toutes choses sont comprises dans cette trinité, alors il est évident que la personne, le sujet, l'observateur, comprend en lui toutes choses. En effet, Yâjñavalkya donne à entendre assez clairement [4] que l'*âtman*, c'est-à-dire chez lui : le sujet, est *tout*. En se connaissant soi-même, on connaît le tout. Tous les Vedas, toutes les sciences, sont une
338 émanation, ou, comme il dit, une expiration [*] du Moi ou de
l'Esprit. De cette sorte d'idéalisme à la négation du monde extérieur, il n'y a qu'un pas.

C'est par le nom et la forme que chaque objet se manifeste comme tel, comme individu. C'est pourquoi le composé *nâmarûpam*, « nom-et-forme » prend le sens d'individualité. C'est ainsi que nous trouvons le terme employé dans une des Upanishads [1] : « De même que les fleuves, quand ils coulent dans l'Océan, perdent leur nom-et-forme et disparaissent, de même le Sage, délivré de son individualité, atteint l'Esprit suprême et céleste. »

C'est ce terme *nâmarûpam* qui a passé dans la philosophie bouddhique. On y doit avoir attaché d'abord le sens d'individualité, d'individu, soit chose, soit personne, car dans la série des causes et effets, *nâmarûpam* est représenté comme produit de la conscience claire, de la pensée. Mais la même série prouve aussi qu'on avait fini par ne plus appliquer le mot *nâmarûpam* aux objets non-humains, car, dans le chaînon qui suit immédiatement, on dérive du *nâmarûpam* les six sens ou sièges des sens. On peut comparer la limitation qu'a subie cette idée avec celle qu'ont subie chez nous les mots « individu » et « organisme ». En effet, d'ordinaire on ne les applique qu'à des êtres humains.

Quand il s'agit de dire en termes moins généraux quelle

mortalité de l'âme, d'après la doctrine qu'on voit vaguement se dessiner dans le texte, consiste en ceci que l'âme ou l'esprit vital est actif et non *inerte*.

4. *Çat. Br.*, 14, 5, 4.

1. *Muṇḍaka Up.*, 3, 2, 8.

est au juste l'idée que les Docteurs bouddhiques attachent à *mânarûpam,* nous nous heurtons à toutes sortes de difficultés, entre autres celle-ci qu'il existait des différences d'opinion sur l'étendue de cette catégorie. Commençons par les Septentrionaux, afin de voir ce qu'ils entendent par *nâmarûpam*, surtout dans la série des causes et effets (*nidânas*).

Cette série bien connue est conçue comme une histoire du développement de l'individu humain, en douze actes, histoire qui commence *ab ovo,* ou plus tôt encore et qui se termine par la vieillesse et la mort [2]. Tout se ramène * en 339
dernière instance à 1. l'ignorance, définie comme l'illusion que ce qui est passager est durable. De l'ignorance naissent : 2. les humeurs [1], comme affection, aversion, sottise ou aveuglement. De là naît : 3. la première conscience chez l'être qui est dans le sein de sa mère. De cette conscience subjective naît : 4. nom-et-forme ; ce mot signifie embryon [2] ; par « nom » on entend les quatre éléments, la terre, etc. ; par « forme » ce qui est lumineux ou obscur de sa nature [3]. Alors viennent : 5. les six organes des sens, qui ont pour domaine consécutivement la conscience, les quatre éléments et la forme. Par la combinaison mutuelle de nom-et-forme avec les organes des sens naît : 6. le contact. De là vient : 7. la sensation, agréable, désagréable, ou qui n'est ni l'un ni

2. Voir Govindânanda sur le commentaire du *Vedânta-Sûtra* par Çankara, p. 549. Comparez Hodgson, *Ess.* 79, où la même école, celle des Kârmikas, fait deux applications, entièrement contradictoires, de la série. Une version plus simple, dont la parenté avec le mythe est plus claire, se trouve dans le *Lotus*, 109.

1. C'est ainsi, ou par « états d'âme », qu'il faut traduire *saṁskâra* dans le présent passage ; cela résulte des paroles qui suivent. Nous reviendrons sur ce point à propos des Skandhas.

2. Hodgson, passage cité, dit à peu près la même chose : « thence proceeds an organised and definite, but archetypal body, the seat of that conciousness. »

3. Chez les Méridionaux, la définition est un peu différente : par « nom » ils entendent les choses externes, et par « forme » les choses internes ; Bigandet, I, 93.

l'autre. De là naît : 8. le désir sensuel, et, par suite; 9. l'effort[4]; de là : 10. le devenir ou état; puis : 11. naissance, c'est-à-dire naissance corporelle, ou, ce qui revient au même, la réunion des cinq Skandhas, qui forment l'organisme[5]. Après la naissance vient le 12e terme : vieillesse et mort, deuil, lamentation, tristesse et douleur.

La signification de *nâmarûpam* dans la série suivante est
340 moins claire[6] : « De la fausse science (naissent) * les impressions trompeuses ; de là les idées générales ; de là *nâmarûpam*[1] ; de là les six organes des sens (ou le domaine de leur activité) ; de là, le contact ; de là la sensibilité et la sensation ; de là le désir ; de là la conception ; de là la naissance ; de là les distinctions de genre et d'espèce parmi les êtres vivants ; de là la décadence et la mort. »

Chez les Méridionaux, l'expression « nom-et-forme » est d'ordinaire employée de telle sorte qu'on peut la traduire à peu près par « une chose individuelle, un individu, esprit-et-corps ». Comme, ainsi que nous le verrons tantôt, l'homme entier consiste en une réunion des 5 Skandhas, le « nom-et-forme » est identique à ceux-ci. Un des cinq Skandhas est la forme, qui comprend les éléments et propriétés du corps. La « forme » étant écartée, reste donc « le nom » pour correspondre aux quatre Skandhas qui se rapportent à l'esprit. D'ordinaire, cependant, on fait correspondre nom-et-forme à

4. Hodgson, passage cité à « conception corporelle », mais ceci est en contradiction avec ce qui précède ; la conception a déjà eu lieu plus tôt. Cependant les Méridionaux aussi donnent parfois au mot le même sens ; c'est ainsi que Bigandet, I, 93 dit : « *Upādāna*, the attachment or the conception. It is that state in which the desire adheres to something, assumes a shape. It is, in fact, the being conceived. From the state of conception the being passes into that of existence. » — En voilà assez. Hardy, *M. of B.* 394 traduit le terme par : attachement à des objets existants.

5. Au lieu de « naissance », Hodgson met « différentes générations et espèces » ; *jâti* signifie, en effet, à la fois « naissance » et « génération ».

6. Hodgson, passage cité.

1. Hodgson traduit « détails ». Probablement, il y avait dans l'original un mot qui signifie « individualité, être distinct ».

quatre seulement des cinq Skandhas, et l'on met à part le cinquième, Vijñâna, « la conscience », parce que, dans la série des causes et effets, « nom-et-forme » naît de la conscience, et ne peut, par conséquent, comprendre celle-ci [2].

Ailleurs, on rencontre une théorie en apparence matérialiste, d'après laquelle nom-et-forme est un composé des quatre éléments. C'est ainsi que le Buddha dit un jour : « Réfléchis en premier lieu sur ce point capital, que ce que nous nommons la personnalité ou le moi n'est que nom-et-forme, c'est-à-dire un composé des quatre éléments, qui subit continuellement des changements, sous l'influence du *karma* (c'est-à-dire la somme des actions antérieures). Les vrais croyants savent très bien que ce qu'on appelle d'ordinaire un homme, une femme, des yeux, une bouche, ne sont que des distinctions trompeuses, qui disparaissent pour le Sage, * 341
qui ne voit dans tout cela que nom-et-forme, le produit de *karma* et *viveka* (distinction), c'est-à-dire de la première et de la seconde cause [1]. »

Si nous voulons comprendre la véritable nature du concept « nom-et-forme », nous devons retourner à la série des causes et effets, et nous rappeler qu'il est une conséquence éloignée de l'ignorance ou fausse science. Si nous supprimons l'ignorance, nom-et-forme disparaît en même temps. Pour celui qui sait, il n'y a pas de nom-et-forme, il n'y a pas d'individus. Le Vedânta, lui aussi, nie l'individualité des choses, vivantes et non-vivantes, et aboutit à la négation de l'existence réelle des phénomènes; le monde perceptible n'a pas plus de réalité qu'un rêve; il est une illusion, une hallucination, une apparence. Seul le *brahma*, l'être infini, existe réellement. Mais cet infini peut être conçu comme

2. Childers, *Pali Dict.* 258. — Il est évident que la théorie de « nom-et-forme » et celle des 5 Skandhas sont empruntés à des sources différentes et que tous les sophismes possibles ne parviennent pas à les identifier.

1. Bigandet, II, 224. — On voit que *karma* joue ici le même rôle que l'ignorance.

l'infinité, et celle-ci n'est autre chose que l'espace vide infini et le temps éternel. Et cet infini, dans l'espace et dans le temps, qui est censé produire toutes choses, porte le même nom que le zéro ; il est *kha*. Le zéro, le rien, l'abstraction pure, est le *çûnyam*, et ce n'est au fond qu'une différence de mots, qu'on dise « sarvam *çûnyam* », tout est vide, vain, néant, abstrait » ou « le tout est *brahma* [2] ». En un mot, l'idéalisme philosophique des Bouddhistes et celui des Vedântins a la même origine.

---

## 2. — Les cinq Skandhas.

Les propriétés externes et internes de l'homme, ou autrement dit : ses propriétés et facultés comme être agissant, sensible et pensant, sont rangées en cinq groupes (*skandha*).
342 *On ne peut pas les comparer aux catégories de la philosophie occidentale ou de la logique indienne ; ce sont simplement des rubriques, sous lesquelles on range les propriétés et les actions de l'organisme.

Ces cinq groupes sont : 1. celui de *rûpa*, forme ; 2. celui de *vedanâ*, sensation, affection ; 3. de *saññâ*, conscience, perception, signe ; 4. de *saṁskârâs*, représentations, produits de l'imagination, impressions, états d'âme ; 5. de *vijñâna*, conscience claire, faculté de distinguer, jugement, intelligence. Chez les Septentrionaux, la suite est : *rûpa*, *vijñâna*, *vedanâ*, *saññâ*, *saṁskârâs*. Nous verrons que cette divergence

2. D'après les principes du Vedânta, on peut aussi, en se basant sur le théorème que seule la raison, l'intelligence, existe réellement dans le sujet, conclure à l'existence de la raison dans chaque sujet. La somme conçue de toutes les intelligences reste intelligence, et dans ce sens, l'individu, dans lequel la raison seule est quelque chose de réellement existant, est un avec le tout des individus. La raison est Dieu. Comme la somme supposée de tous les individus est infinie, Dieu, lui aussi, la raison en général, peut être identifiée avec l'infinité.

dans le classement entraîne aussi une certaine différence dans le sens des termes employés [1].

## I. — Rûpa, forme.

Ce groupe comprend tout ce qui a rapport au corps, dans un sens plus restreint, et compte vingt-huit subdivisions : 1. l'élément terre; 2. l'élément eau; 3. l'élément feu; 4. l'élément air. Ces quatre subdivisions forment les principes matériels; les autres subdivisions sont dérivées, dépendantes : 5. l'œil; 6. l'oreille; 7. le nez; 8. la langue; 9. le corps; 10. la forme; 11. le son; 12. l'odeur; 13. le goût; 14. ce qui est saisissable; 15. l'organe de la femme; 16. l'organe viril; 17. la force vitale; 18. le cœur; 19. l'élément espace [2]; 20. les mouvements du corps; 21. le langage; 22. la légèreté; 23. la douceur; 24. l'aptitude au travail; 25. entassement ou épaisseur; 26. étendue ou durée; 27. usure; 28. destructibilité [3].

Tous ces articles admettent de nouveau une subdivision. * C'est ainsi qu'on classe sous l'article 1, vingt parties du 343
corps, qui sont formées de terre : les cheveux, les ongles, les dents, la peau, la chair, les veines, les os, la moëlle, etc. Sous l'article 2, l'élément eau, on classe douze parties liquides du corps : la bile, la mucosité, le pus, le sang, la sueur, etc.

1. Les principaux ouvrages consultés à ce sujet sont : Hardy, *M. of B.* 399 ss.; Childers, *Pali Dict.*; *Sarvadarçana Saṅgraha*, 20; Govindânanda dans *Vedânta-Sûtra*, 547; Colebrooke, *Essays*, 253 (*Misc. Ess.*, 393).

2. Le mot qui signifie « élément », *dhâtu*, admet plus d'un sens : principe élémentaire : terre, eau, feu et air; fondement; principe fondamental. Tous les faits immatériaux, tels que anéantissement, Nirvâṇa etc. sont dits aussi *dhâtu*. C'est, en un mot, tout ce qui, dans l'écoulement des phénomènes, reste éternellement et immuablement semblable à lui-même. Il est vrai qu'un des axiomes dit : « tout est non-durable et périssable »; mais de ce *tout* il faut justement excepter ce qui est durable et indestructible.

3. La liste que donne Childers s. v. *rûpa*, n'a pas le n° 14, mais, en revanche, elle donne à la fin, comme n° 28 : prise des aliments.

L'article 3 (feu) se trouve dans le corps sous quatre formes : comme un feu qui préserve le corps de la pourriture, de même que le sel empêche la corruption de la viande ; comme un feu né d'un chagrin cuisant, qui fait languir le corps, comme s'il était brûlé ; comme un feu qui cause la décadence et la maladie ; comme un feu digestif dans l'estomac. A propos de l'article 4, air ou vent, on distingue six sortes de vent qui se trouvent dans le corps [1].

Ceci suffit pour justifier la proposition que le système des cinq Skandhas contient aussi une sorte de physiologie. Pour donner une idée de cette physiologie, nous citons la théorie suivante, qui présente une image poétique :

« Le corps est durci par la terre qui le compose, comme s'il était mordu par un serpent avec une bouche sèche ; par l'eau, il se corrompt, comme s'il était mordu par un serpent avec une bouche pourrie ; par le feu, il brûle, comme s'il était mordu par un serpent avec une bouche enflammée ; et par le vent il est déchiré, comme s'il était mordu par un serpent avec une bouche pareille à une lancette. »

Chez les Septentrionaux, le groupe « forme », comprend en général : les organes des sens avec leurs objets, en tant qu'ils se rapportent à la personne qui observe, en d'autres termes, les organes des sens et leurs objets, tels que ceux-ci se réfléchissent dans l'esprit, les choses considérées au point de vue subjectif.

## II. — Sensation, affection.

La sensation ou l'affection peut se présenter sous trois aspects : agréable, désagréable, ou ni l'un, ni l'autre. D'après les différents organes, on distingue six sortes de sensations,

1. Ailleurs, les Indiens, dans les livres médicaux entre autres, admettent cinq vents ; par exemple *Suçruta*, I, 250 ; *Caraka*, 71.

qui naissent de l'activité : 1. de l'œil; * 2. de l'oreille; 3. du 344
nez; 4. de la langue; 5. du corps (de la peau); 6. du sens intérieur ou de l'âme.

Les affections peuvent être aussi de nature morale; elles peuvent être bonnes, mauvaises et indifférentes. Parfois le nombre des affections est fixé à 108 [1]. Il y a, en effet, six affections agréables qui se rattachent à la vie de famille et six qui se rattachent au renoncement du monde; il y a aussi six affections désagréables qui sont liées à la vie de famille et autant qui sont liées au renoncement du monde; enfin, il y a six sortes d'indifférence relatives à la vie de famille et autant relatives au renoncement au monde. Ce total donne 36. Si l'on compte qu'il y a 36 affections passées, 36 affections futures et autant d'affections actuelles, on arrive à un total de 108 — justement un nombre sacré.

Chez les Septentrionaux, ce groupe comprend en général toutes les affections agréables, désagréables et indifférentes; tout ce qui est sentiment plaisant, déplaisant ou indifférent. Chez eux, cependant, le groupe *vijñâna* précède, de sorte que celui-ci est pris dans le sens de conscience, intelligence.

### III. — Conscience, perception, signe.

Ce groupe se compose de six membres. Par l'œil, on remarque si un objet a une certaine couleur; par l'oreille, on perçoit, en entendant un certain bruit, de quel objet, un tambour, par exemple, une flûte, il provient. Par le nez nous apercevons si quelque chose a ou n'a pas de l'odeur; par la langue, quel est le goût d'une chose : amer, doux, acide ou mordant. A l'aide du toucher nous remarquons si une chose nous affecte agréablement ou désagréablement quand nous la saisissons. Par le sens intérieur,

1. *Mil. Pañhâ*, 46.

nous avons conscience de ce qu'une chose est ou doit être. La perception, qui est révélée par les organes des sens à notre conscience, s'appelle *sañjñâ*. On emploie le même terme là où nous nous servons de « conscience ». C'est ainsi que les
345 Sages * ont la conscience de l'inconstance des choses; la conscience de la non-réalité, non sainteté, misère des choses; en outre, la conscience qu'il ne faut pas faire ce qui est mauvais, en détourner son cœur et supprimer toutes les émotions. Parfois on énumère sept, une autre fois neuf ou dix sortes de conscience éclairée.

La définition, chez les Bouddhistes du Nord est quelque peu différente : elle revient à ceci que les *sañjñâs* sont les notions éveillées chez nous en entendant prononcer des termes spéciaux comme « vache », « cheval », et autres, ou en voyant certaines marques ou signes. La cause de ce désaccord n'est pas difficile à découvrir; le mot *sañjñâ*, en effet, a plusieurs sens : signe, signal, marque; état où l'on est quand on remarque quelque chose, quand on en a conscience; nom distinctif, terme.

## IV. — Représentations, impressions, états d'ame.

Avant de faire connaissance avec les conceptions rangées sous ce groupe, il ne sera pas inutile de s'arrêter un moment aux sens donnés à ce terme très large de saṁskâra, qui donne son nom à cette division.

*Saṁskâra* est la façon qu'on donne à une matière par quelque artifice et aussi à cet artifice même. On donne ce nom à la façon que le potier donne à la terre glaise qu'il pétrit, et aussi à l'empreinte qu'on donne à de la cire et à d'autres matières molles. Quand il s'agit de l'esprit, *saṁskâra* est l'opération de l'imagination, ou son produit; on entend aussi par ce terme la disposition naturelle de l'intelligence ou du caractère de quelqu'un. Employé au pluriel, le mot

désigne les états produits par des actes antérieurs, et aussi les impressions ou représentations produites par l'action du monde extérieur. Dans le Yoga, l'expression est très habituelle et désigne toute représentation ou impression, produite par des états antérieurs, qui repose dans l'esprit, mais peut être évoquée à volonté. A cette classe appartiennent les impressions qui doivent leur origine à la mémoire et aux instincts trompeurs, et, en outre, l'état moral d'un individu, * en tant qu'il est la conséquence de son mérite ou 346
démérite dans le passé [1]. Voyons maintenant quelles sont les notions que les Docteurs de l'Église méridionale ont rangées sous cette rubrique.

1. Contact; 2. première sensation, sentiment [2]; 3. conscience, état où l'on remarque quelque chose (*saññâ*). On définit ce terme comme la distinction faite entre des couleurs et formes d'espèce différente, et on l'explique en le comparant à l'acte d'un charpentier, qui fait une marque sur le bois afin de savoir comment il le doit façonner et travailler. Il est évident que cette comparaison n'est pas exacte, la marque étant différente de l'acte de faire une marque. On a évidemment confondu « remarquer, percevoir », avec « marquer, munir d'une marque ». En outre, *saññâ* ne signifie pas l'action, mais l'état produit.

Nous avons ensuite : 4. la pensée, qui, nous dit-on, agit plus rapidement que tout autre *saṁskâra*. La façon dont elle agit s'appelle contact, bien qu'il n'y ait pas réellement de contact. Quand, par exemple, un homme placé sur le sol en voit un autre au sommet d'un arbre ou suspendu au bout d'une des branches, il ressent de l'angoisse et ses genoux s'entrechoquent ; de même l'œil ne touche pas l'objet perçu, ni l'oreille l'instrument qui produit le son ; cependant l'on voit et entend. Dans aucun de ces exemples, il n'y a de

1. Note sur *Yogasûtra*, 3, 18.

2. Les deux premiers numéros sont traités avec plus détail dans *Mil. P.* 60 ; Hardy, *M. of B.* 401, est d'accord avec ce texte.

contact réel. La principale faculté dont la pensée dépend est le sens intérieur, la conscience. De là sort la volonté dirigée sur quelque objet, volonté qui, dans certains cas, n'influence pas seulement celui qui veut, mais aussi d'autres personnes. Par exemple : un homme boit un breuvage empoisonné, et le fait boire aux autres; alors il se préparera des maux aux autres et à lui-même. Autre exemple : un individu prend la résolution de commettre un assassinat; par suite de ce crime, il renaîtra en enfer, et, s'il entraîne d'autres à commettre le même crime, ils subiront le même châtiment. De
347 même, un homme peut résoudre de s'acquérir du mérite; * par suite des bonnes œuvres qu'il aura faites, il renaîtra dans un des cieux; s'il entraîne d'autres à faire de même, ils recevront la même récompense [1].

Après la pensée vient [2], comme 5e article, le soin; 6, l'attention; 7. la force vitale, définie comme le principe vital, qui nourrit les propriétés ou facultés invisibles ou idéales, comme l'eau nourrit le lotus.

Puis on énumère : 8. supposition, conjecture (*vitarka*) et 9. réflexion, raisonnement (*vicâra*). Le trait distinctif de la première, ainsi qu'on l'explique quelque part [3], est qu'elle insère quelque chose, de même que, par exemple un charpentier insère à un endroit voulu un morceau de bois qu'il vient de travailler. On peut comparer le premier *saṁskâra* à un coup qui vient frapper un *tamtam* de métal, le second étant l'écho. Quelque peu suffisante que soit la définition, on peut conclure de la comparaison qui y est jointe que l'auteur de l'ouvrage cité a réellement eu présente à l'esprit l'idée que notre traduction exprime [4].

1. *Mil. P.* 16; Hardy, *M. of B.* 406.
2. L'ordre des articles diffère un peu dans les listes de Childers et de Hardy.
3. *Mil. P.* 62.
4. Assez souvent le premier terme est employé dans le sens plus général de « pensée ». Dans le *Yogasûtra*, 1, 17, *vitarka* et *viçâra* se suivent également; le premier est expliqué par « estimation en gros », le dernier par

L'article 10 est : force d'esprit, tension des forces, le contraire de négligence. Le trait distinctif de ce *saṁskâra* est de fournir un appui; il est comme un soutien, qui empêche la destruction du mérite moral; quand une maison penche d'un côté, on y met un soutènement, pour l'empêcher de tomber.

Le 11[e] article est : effort sérieux, dessein prémédité. Puis vient 12. agrément et 13. plaisir. Un degré supérieur de l'agrément est l'extase, qui est capable d'élever un homme jusqu'aux nuages. C'est évidemment par suite de la tendance de donner à la philosophie scolastique une teinte édifiante et pieuse, que l'expression figurée que nous venons de citer * 348
a été prise à la lettre, en même temps qu'on inventait ou adaptait des légendes pieuses qui la dramatisaient. Voici un de ces récits. Le moine Tishya avait l'habitude constante d'aller vénérer le reliquaire. Lors d'une certaine fête, il dirigea ses regards vers l'endroit où étaient déposées les principales reliques, et se dit à lui-même : « Combien de moines et d'hommes religieux ont été réunis là, dans les âges anciens, pour faire leurs dévotions ! » En pensant ainsi, il obtint la puissance de l'extase, de sorte qu'il put s'élever en l'air et se rendre ainsi à l'endroit sacré. En dehors d'agrément, le terme 12 signifie aussi « amour », c'est-à-dire le contraire de la mauvaise volonté ou du désir de faire du mal aux autres.

L'article 14 comprend la foi, la confiance calme. C'est là une faculté particulièrement précieuse : elle purifie, sanctifie et élève l'âme. L'article 15, mémoire, retenue, constitue également une faculté recommandable, qui retient l'homme du mal et le pousse au bien. On peut la comparer à un fidèle ministre, qui retient son souverain ou le pousse en avant, selon les circonstances, en lui donnant de bons con-

« pénétration plus fine »; mais 1, 43 *savitarka* signifie « accompagné d'incertitude, de quelque doute »; 2, 33, *vitarka* est une « idée qui se présente à l'esprit » (par exemple : ferai-je une chose ou ne la ferai-je pas?) « un plan ».

seils et en lui fournissant les renseignements dont il a besoin.

L'énumération continue par : 16. honte; 17. hésitation; 18. désintéressement; 19. bienveillance. Puis vient 20. prudence, sagesse. C'est elle qui chasse l'ignorance et révèle ce qui est bon et ce qui est mauvais, de même qu'une lampe allumée rend visibles les objets qui resteraient cachés dans l'obscurité. Le contraire de la sagesse est l'ignorance. Il faut distinguer la conscience de l'intelligence et de la sagesse. Par la première, nous percevons la différence de couleur des objets; mais cela ne suffit pas pour nous faire reconnaître l'inconstance de ces objets. Par l'intelligence, nous connaissons et les couleurs et l'inconstance des choses, mais cela ne suffit pas pour nous faire connaître les voies du salut, tandis que la sagesse nous indique à la fois les couleurs, l'inconstance et les voies. Il y a cependant une sorte de sagesse qui n'est possédée que par les Pratyekabuddhas et les Buddhas suprêmes : celle par laquelle on découvre les quatre vérités cardinales.

349 * Après la sagesse vient 21. impartialité. Puis, il y a sur la liste, comme articles 22-33, six propriétés attribuées d'abord au corps et ensuite à l'esprit : tranquillité ou rapidité, douceur, aptitude au travail, habileté ou aptitude acquise par l'exercice, rectitude ou droiture.

La pitié et la sympathie pour le bonheur des autres occupent le 34ᵉ et le 35ᵉ rang. Les articles 36-38 sont : convenance en paroles, en actes, dans la manière de vivre.

Suivent les facultés nuisibles, les défauts : 39. avarice; 40. haine ; 41. éblouissement, aveuglement ; 42. fausse croyance, définie comme l'incrédulité qui nie l'existence de ce monde et de la vie future; c'est la source principale du péché; 43. orgueil; 44. impudence; 45. témérité; 46. doute; 47. vanité; 48. jalousie; 49. envie; 50. mauvaise humeur; 51. engourdissement; 52. négligence.

En parcourant cette liste, on voit qu'elle contient une liste

d'états, surtout intellectuels et moraux, de facultés passagères. Au point de vue bouddhique, on n'a pas le droit de parler de traits de caractère, de dispositions innées.

Les Septentrionaux, eux-aussi, classent sous ce groupe toutes sortes d'états passagers de l'âme et de l'esprit; tels que : affection, antipathie, crainte, joie, douleur, etc.; orgueil, vanité, aveuglement; la vertu et le vice; des péchés plus ou moins graves.

Entre les *saṁskâras* des Yogins et ceux des Bouddhistes, on ne peut découvrir aucune différence originelle; ce que les derniers possèdent n'est qu'une différenciation de ce qui se trouve à l'état moins développé chez les premiers.

## V. — Intelligence.

Ce groupe ne comprend pas moins de quatre-vingt-neuf articles. Les six premiers sont autant de noms donnés à l'activité de la faculté distinctive, de l'intelligence, lors de la perception, par le moyen de la vue, de l'ouïe et des quatre
autres sens, en y comprenant le sens intérieur. * En dehors * 350
de l'activité, le mot désigne aussi le résultat, la connaissance acquise de cette manière. Afin de rendre plus clair le lien qui existe entre les six sens et l'intelligence, on indique quelques détails qui ne sont pas dénués d'intérêt. On dit de l'œil qu'il est composé d'une boule de couleur noire et d'un cercle de couleur blanche. De même qu'une goutte d'huile tombée sur l'extérieur de sept sacs de coton, mis les uns dans les autres, pénètre à travers tous les sacs, de même la lumière qui tombe dans l'œil pénètre à travers les sept couches concentriques de l'œil charnel [1]. Les quatre éléments contribuent à la composition de l'œil, mais la principale faculté qui le constitue est la connaissance, l'intelligence, de même qu'un prince est le chef de sa suite.

1. Qu'il faut distinguer de l'œil céleste.

Ce n'est pas l'œil qui voit : il n'a pas de conscience ; de même l'intellect ou l'esprit ne voit pas l'image : il n'a pas d'œil. Si l'intellect voyait, il verrait une image placée à l'intérieur d'un mur ; il pénétrerait jusqu'à l'intérieur d'un corps opaque, obscur ; cela n'a pas lieu. Ce n'est que lorsque l'œil et l'image sont en communication ou en contact qu'il est possible de voir. Pour cela il est nécessaire que la lumière vienne de l'œil. Comme la lumière ne vient pas de l'intérieur d'un mur, on ne peut voir ce qui est dedans. Quelques substances, comme le cristal et les pierres précieuses, émettent de la lumière, de sorte qu'on peut voir ce qui se trouve à l'intérieur [2]. Quand un objet est vu, cela n'a pas lieu seulement par l'œil et pas non plus par l'intelligence seule. Ce qui voit réellement, est la puissance visuelle, bien que, dans la vie journalière, nous disions que c'est l'œil qui voit.

Les autres articles constituent une énumération de pensées, dispositions ou idées (*cittas*), bonnes ou saintes, mau-
351 vaises ou coupables, et indifférentes. * La pensée bonne, sainte, sans péché (*kuçala-vijñâna*) comprend vingt-et-une sortes de bonnes idées, qui ont pour objet l'une des sphères supérieures, spirituelles, celles qui sont classées d'après ce principe et d'après les circonstances diverses qui les accompagnent. D'après cette classification, huit idées se rapportent à la région des Désirs (Kâmâvacara) ; cinq à celle des Formes (Rûpâvacara) ; quatre à celle de l'Informe (Arûpâvacara), et quatre à la région encore plus haute du Supra-Mondain ou purement Spirituel (c'est-à-dire de l'Imaginaire : Lokottara). La nature et la tendance de ces

2. C'est ce que dit Hardy, *M. of B.*, 419. On peut se demander si le passage est bien traduit ; le commentateur du *Nyâya-Sûtra*, 3, 1, 38, explique que le verre, des plaques minces de talc et de cristal laissent passer la lumière, ne l'arrêtent pas, comme le fait, par exemple, un mur. Un peu plus haut, il avait dit que la perception a lieu par suite d'un contact entre le rayon visuel et l'objet, et que ce rayon ne peut rendre visible un objet qui est caché par un mur, une clôture en planches, etc.

idées morales et mystiques ne peuvent mieux être mises en lumière que par la citation du passage suivant, tiré d'un écrit pâli [1] :

« La pensée dirigée vers la région aéréenne des Désirs est octuple, puisqu'on peut la distinguer selon qu'elle est accompagnée de joie, d'indifférence, de réflexion et de spontanéité ; à savoir : pensée accompagnée de joie, éclairée par la réflexion et née spontanément ou suscitée d'une façon artificielle ; en outre : pensée accompagnée de joie, mais non éclairée par la réflexion ; puis : pensée accompagnée d'indifférence et éclairée par la réflexion et soit spontanée, soit artificielle ; enfin : avec indifférence et sans réflexion. Quand, en effet, une personne distribue des aumônes et fait d'autres bonnes œuvres, non pas mollement et poussée par un autre, mais joyeusement et afin de réjouir celui qui reçoit ce don, elle a une pensée spontanée, accompagnée de joie et éclairée par la réflexion. Quand, au contraire, quelqu'un agit comme dans le cas précédent, joyeusement, mais par habitude de libéralité ou autrement, cependant avec une réflexion parfaitement éclairée et une foi profonde, mais mollement ou poussée par un autre, alors sa pensée est dite artificielle. En outre, quand de jeunes moines, poussés par le bon
exemple habituel de leur famille, * avec joie mais sans ré- 352
flexion, distribuent ce qu'ils ont momentanément entre leurs mains, ou font leurs dévotions, — dans ce cas naît la troisième pensée. — Et quand ils font la même chose parce qu'ils ont été expressément exhortés par leur famille à donner des aumônes ou à faire leurs dévotions, dans ce cas naît la quatrième pensée. Enfin, quand quelqu'un dans les

1. Donné dans *Pali-Dict.*, 577, par Childers, qui remarque expressément que ce morceau est un bon spécimen de l'application pratique de la métaphysique bouddhique et « de la vie qui anime des écrits qu'on ne prendrait, à première vue, que pour de sèches listes de termes techniques ». Il est bien vrai que l'intérêt consiste justement dans les détails, dans la manière dont chaque article est développé.

quatre autres cas, agit sans joie, quelle que soit la cause de cette absence de joie, on a les quatre pensées accompagnées d'indifférence. Et ainsi le Pur et le Saint dirigé vers la région, aéréenne des Désirs est octuple. »

Il y a douze pensées mauvaises, dont huit accompagnées de calcul intéressé, deux de colère, deux de folie ou d'aveuglement.

Plus grand encore est le nombre des pensées ou dispositions qui ne sont ni bonnes, ni mauvaises : sept sortes conduisent à des conséquences mauvaises ; huit à de bonnes conséquences ; huit autres, dans de certaines circonstances, à la région des Désirs ; cinq à celle des Formes ; quatre à celles de l'Informe ; quatre à la région du Supra-mondain ou Spirituel. Enfin, il y a un certain nombre de pensées indifférentes, conduisant à des actes qui, selon la théorie, ont pour conséquence la renaissance, dans les diverses localités éthérées.

Chez les Septentrionaux, ce cinquième groupe comprend l'intelligence, que quelques-uns identifient avec l'esprit, l'âme ou la conscience (*âtman*) ; puis l'activité de l'intelligence constante ou du *processus* intellectuel, le courant général des pensées et des émotions. Ils comprennent le groupe entier sous le nom de *citta*, « intelligence, esprit, conscience », ou aussi d'*âtman,* pendant que les quatre autres groupes sont dits *caitta* « intellectuel, de nature spirituelle ou appartenant à l'esprit ». L'ensemble du *citta* est dit *âdhyâtmika* « psychique », ou plutôt : « se rapportant au sujet », par opposition à *bhautika* « matériel ». En se plaçant à un point de vue strictement moniste et bouddhique, l'âme, *âtman*, est l'expression de toute la personne, de toutes ses facultés corporelles, spirituelles et morales, et, à ce point de vue, nous pouvons donner à la doctrine des cinq Skandhas aussi bien le
353 nom de psychologie que de physiologie. * Or, le Bouddhisme n'est pas seulement un système de philosophie, c'est aussi une Église philosophique. On s'explique ainsi qu'on ait

pu donner à la psychologie, comme nous l'avons vu plus haut, une forte teinte de morale et d'édification. Si on l'enlève, il reste un système qui n'a rien d'idéaliste, et fait ainsi contraste avec le système de nom-et-forme, qui porte au contraire nettement la marque de son idéalisme primitif.

Bien que nous ne puissions découvrir aucun lien interne entre la partie psychologique et la partie phénoménologique de cette métaphysique, nous croyons cependant que les deux systèmes ont fait partie intégrante, dès l'origine, du dogme ecclésiastique. Pour ce qui est de la dernière, la phénoménologie, on peut démontrer qu'elle est plus ancienne que le Bouddhisme, qu'elle constitue, par conséquent, un emprunt, et quant à la première, la psychologie, l'accord des Septentrionaux et des Méridionaux justifie l'hypothèse qu'elle est, aussi peu que l'autre, une adjonction récente.

Il est indubitable que ces deux chapitres de l'Abhidharma ont été continuellement interpolés et raffinés, quant aux détails, et que la forme où ils nous sont parvenus a subi, à plusieurs égards, des modifications, mais les traits principaux et le langage technique doivent déjà avoir existé lors de la fondation de la communauté [1].

---

## 3. — Personnalité.

La somme des cinq Skandhas forme la personnalité [2]. Au point de vue empirique, *c'est* la personne, mais au point de

1. Nous croyons pouvoir mettre en doute l'affirmation de Vassilief, *Buddh.*, 91 : « les ouvrages bouddhiques les plus anciens doivent avoir eu une forme très grossière, vu qu'ils n'étaient pas mis par écrit. » L'exemple des Vedas montre qu'un peuple peut produire et conserver des œuvres d'une forme cultivée, sans connaître l'écriture.

2. Qui est identique à l'*âtman*, bien que ce dernier mot, dans un sens plus restreint, est identifié avec *citta* ou *vijñâna*, comme nous venons de le voir.

354 vue idéaliste, le système des Skandhas * et la personne, l'individu, ne coïncident pas. Comme tout ce qui est concret se modifie continuellement ; comme, en dehors des éléments et des principes abstraits, aucune chose ne reste entièrement semblable à elle-même durant deux moments consécutifs du temps, l'individu, lui aussi, n'est que la somme d'états consécutifs, dissemblables entre eux, et n'ayant entre eux d'autre lien que le fait d'être consécutifs.

Afin de donner une idée de la manière dont ces thèses sont démontrées, nous donnerons ici un abrégé de quelques pages, empruntées à un des écrits les plus célèbres des Méridionaux, écrit toutefois d'origine septentrionale, et qui a pour titre : « les Questions de Milinda ».

Au début du dialogue entre le roi grec Milinda (Ménandre de Bactriane), et un Père de l'Église, Nâgasena [1], le premier demande : « Quel est votre nom, vénérable seigneur ? » — Nâgasena répond : « Je m'appelle Nâgasena. C'est ainsi que m'appellent mes compagnons, et c'est le nom que m'ont donné mes parents, mais ce n'est qu'un nom, une idée, une dénomination, une indication, un terme usuel ; on ne peut pas y reconnaître une individualité [2]. » — Le roi répond : « S'il en est ainsi, *qui* est alors celui qui vous donne des aumônes, etc. ? *qui* les emploie ? *qui* observe les préceptes moraux ? *qui* s'adonne à la méditation ? *qui* réalise les quatre degrés de sanctification, la jouissance qui en découle et le Nirvâṇa ? *qui* tue ? *qui* vole ? *qui* mène une vie de débauche ? *qui* ment ? *qui* boit des boissons fortes ? Alors il n'y a ni bien,

1. *Mil. P.* 25.

2. *Puggala*, sanscrit *pudgala* signifie tantôt un atome, une monade, un individu ; tantôt un ensemble d'atomes, considéré comme une unité. Dans le sens ordinaire d' « une personne, un individu », le mot est employé par Nâgasena, par exemple *Mil. P.*, 61. La distinction profonde doit peut-être être cherchée dans ceci, qu'il nie ici l'existence d'une personne *dans* le nom. En métaphysique, il est moins profond qu'utile de laisser à un seul mot plusieurs significations, surtout sans définition plus précise du sens employé dans un cas donné. Alors il est plus facile de jongler avec des mots.

ni mal; celui qui fait ou fait faire des œuvres, bonnes ou mauvaises, n'est pas; il n'y a pas de rétribution du bien et du mal. Quand quelqu'un vous tue, * il ne se rend pas coupable d'as- 355
sassinat. Ceux qui vous ont enseigné n'existent pas; votre entrée en religion n'existe pas. *Qui* est alors Nâgasena? Est-ce que les cheveux de la tête sont Nâgasena? » — « Non, roi. » — « Les poils du corps, alors? » — « Non plus. » — « Est-ce que ce sont les ongles, les dents, la peau, etc.? » — La réponse est encore négative. — « Est-ce qu'un des cinq Skandhas est Nâgasena? » — « Non! » — « Tous les cinq réunis sont-ils Nâgasena [1]? » — « Non. » — « Une autre chose que ces Cinq est-elle donc Nâgasena? » — « Pas non plus. » — « Alors, tout en poursuivant mes questions, je ne vois plus Nâgasena; alors Nâgasena n'est qu'un son; il n'y a pas de Nâgasena. »

Afin de combattre les idées erronées du roi [2], le Docteur lui pose des questions, et l'interroge, un peu à la façon de Socrate [3]. Il commence à peu près ainsi : « Êtes-vous venu ici à pied, ô Roi, ou dans un char? » — « Dans un char » — « S'il en est ainsi, veuillez donc me répondre : est-ce que le timon est le char? » — « Non ». — « Est-ce l'essieu? » — « Non » — « Sont-ce les roues? le caisson? le joug? les rênes? le fouet? » — « Non. » — « Est-ce que

1. C'est comme si l'on voulait dire que le tout n'est pas égal à la somme des parties. Mais il ne faut pas oublier que la métaphysique bouddhique est purement idéaliste. En présence de toutes ces subtilités, on apprécie la clarté de la doctrine des matérialistes indiens : « l'âme (ou la personnalité, *âtman*) n'est autre chose qu'un corps se distinguant par de l'intelligence » ; pour la justifier, ils invoquent les paroles de Yâjñavalkya, citées plus haut, p. 6.

2. Idées qui, soit dit en passant, ont une ressemblance remarquable avec celle d'une école de logiciens hérétiques de l'Inde, le Nyâya.

3. Mais dans un autre but. Tandis que Socrate essaye d'obtenir des réponses, afin que la personne interrogée trouve elle-même la solution du problème, Nâgasena accable le Roi de questions, afin de noyer dans un flux de paroles ses objections qu'il ne peut réfuter et de détourner l'attention du nœud de la question.

tout cela réuni constitue le char? » — « Pas non plus » [4]. — « Est-ce qu'il y a autre chose en dehors de cela qui constitue le char? » — « Non, vénérable Seigneur. » — « Alors, ô Roi, en poursuivant mes questions, je ne vois pas de char; alors le char n'est qu'un son? il n'y a pas de char? Vous, ô Roi, êtes le souverain le plus puissant de tout le Jambudvîpa; quelle crainte vous pousse donc à dire une chose qui n'est pas vraie? Écoutez, vous, 500 Grecs et
356 80,000 moines ici présents : * le roi Milinda reconnaît qu'il est venu jusqu'ici dans un char, mais maintenant que je lui demande de me dire ce que c'est qu'un char, il n'y réussit pas. Est-ce bien? »

Après que le Père de l'Église eut fini de parler ainsi, les 500 Grecs l'acclamèrent et demandèrent au roi de ne pas manquer de lui répondre. Milinda reprit : « Je ne dis pas ce qui n'est pas vrai : c'est et du timon, et de l'essieu et de toutes les autres parties que se forme ce qu'on appelle un char, comme un simple nom, une idée, une dénomination, une indication, un terme usuel. » — « Parfaitement, ô Roi! et de même, c'est et des cheveux de la tête et des poils de la peau et des autres parties que se forme ce qu'on appelle « Nâgasena » comme un simple nom, une idée, une dénomination, une indication, un terme usuel, mais, en fait, on ne peut pas y reconnaître d'individualité [1]. Et c'est ce que le Seigneur a dit de sa bouche à la religieuse Vajrâ :

De même que de l'union des parties naît le mot « char »,
De même l'idée conventionnelle d'un « être » naît quand les [Skandhas sont présents.

Le raisonnement mis dans la bouche du Père de l'Église

4. On s'étonne que Nâgasena ne pousse pas l'énumération plus loin et ne demande pas si les chevaux, le cocher, le roi lui-même, et, en outre, toutes les choses possibles ou impossibles que personne n'a jamais considérées comme faisant partie d'un char, aussi peu que les rênes ou le fouet, constituent le char.

1. L'idée de comparer un homme à un char est empruntée à la comparaison très ancienne du corps avec un char et de l'esprit avec un cocher.

semble pouvoir se ramener à ceci : ce qu'on appelle individualité, qu'il s'agisse d'êtres animés ou inanimés, n'existe pas; en réalité, elle n'existe que comme idée, comme nom, comme mot. Ceci ressort clairement des deux vers que nous venons de citer, où il est dit expressément que le *mot* « char » naît de la réunion des différentes parties; il n'est pas dit « la chose, quelle qu'elle soit, que nous désignons par le mot char ».

En face de la négation de l'individualité, se place la reconnaissance de ce qui *est* réellement. Mais ce que l'auteur des « Questions » entend par les mots « être » ou « exister », n'est pas également facile à déterminer dans tous les cas. A la question importante du roi [2] : « *Est-il* (*existe-t-il*) un Buddha? » * Nâgasena répond : oui; le Seigneur *est* (ou 357
*existe*). — « Peut-on », continue le roi, « indiquer où est le Buddha? » La réponse est négative, le Seigneur ayant atteint le Nirvâṇa final. Quand Milinda lui demande de lui rendre la chose plus claire par une comparaison, le Père de l'Église s'explique en disant que, quand la flamme d'un feu a été éteinte, on ne peut dire où elle est et qu'on ne peut pas non plus dire où est le Buddha; on peut cependant le désigner sous la forme de Dharma, « car le Dharma a été proclamé par le Seigneur ».

Afin de comprendre le véritable sens de ce passage, il faut le comparer à d'autres, où il est dit tout aussi expressément que telle ou telle chose *est*. C'est ainsi que le roi demande quelque part [1] : « Est-ce qu'il y a quelque part dans le monde ce qu'on appelle des Lutins? » — Nâgasena répond : Oui, mon Roi; ils *sont*. »

Dans les deux cas, on emploie la même expression. Faut-il donc mettre sur le même rang l'existence du Buddha et celle des Lutins? Il n'y a aucune raison pour répondre à

2. *Mil. P.* 73.
1. *Mil. P.* 27.

cette question par la négative. Ce que le laïque pense là-dessus, nous pouvons le négliger; pour le Sage bouddhique, Buddha et les Lutins existent également, — comme une idée, c'est-à-dire comme une chimère. Le non-croyant est à peu près de la même opinion, sur ce sujet, que les Saints; seulement, il s'exprimerait un peu autrement et dirait : « le Buddha et les Lutins *sont* des êtres mythiques. »

En général, on peut dire que cela seul est ou existe qu'on reconnaît comme *dhâtu,* c'est-à-dire « élément », au sens métaphysique, « principe élémentaire, idée cardinale ». C'est ainsi qu'il *existe* un élément terre, un élément feu, etc., et de même un *dhâtu* Buddha, un *dhâtu* Nirvâṇa, etc. Il serait peut-être encore plus simple de dire : « tout ce qui est pensable et non-pensable est élevé au rang de chose *existante* en l'appelant un *dhâtu* ». Seul, un *dhâtu* est stable et non-modifiable; tout le reste est « momentané ainsi qu'un
358 nuage et les divers états et émotions [2] », * et lorsque, à ce qui change continuellement, on applique une expression comme « étant » ou « existant », il ne faut pas la prendre dans le sens proprement métaphysique.

---

## 4. — La Renaissance.

La doctrine de la renaissance [1] a été empruntée par les fils de Buddha aux croyances dominantes. Elle n'est pas d'accord avec le système des 5 Skandhas, et a dû, par conséquent, subir des modifications. Afin de montrer comment et à quel point de la doctrine celles-ci ont été introduites, nous donnons la parole à l'auteur des Questions de Milinda [2].

Dans le courant de la conversation entre le roi grec et le

2. *Sarvadarçana-Saṅgraha*, 12.
1. Voir plus haut, p. 8.
2. *Mil. P.* 46.

Docteur Nâgasena, le premier demande : « Qui renaît ? (proprement : adopte un nouveau corps). » — Le Père de l'Église répond : « Nom-et-forme renaît ». — « Reprend-on alors le même nom-et-forme que celui qu'on a actuellement? » — « Non, ô Roi. Avec ce nom-et-forme, on fait des œuvres, bonnes ou mauvaises, et par ces œuvres (c'est-à-dire la somme du mérite et du démérite) on prend un autre nom-et-forme ». — « Mais alors, si l'on ne reprend pas le même nom-et-forme, on sera donc délivré des mauvaises œuvres? » — Le Père de l'Église reprit : « Ce serait le cas si l'on ne renaissait pas, mais comme on renaît, on n'échappe pas aux conséquences des mauvaises œuvres. » — « Expliquez-moi cela par une comparaison », dit Milinda. — Le Docteur reprit : « Supposez, ô Roi, que quelqu'un vole les pommes de son voisin [3], que le propriétaire des pommes saisisse le voleur et l'accuse de vol auprès du roi. Le coupable dit alors : « Sire, je n'ai pas pris ses pommes; les pommes qu'il a plantées ne sont pas les mêmes que celles que j'ai prises. Je ne suis pas coupable. » Cet homme, ô Roi, mériterait-il d'être
puni, * ou non? » — « Certainement, il mériterait d'être 359
puni. » — « Pourquoi? » — « Parce que l'homme, quoi qu'il puisse dire, tant qu'il ne peut nier l'existence de la première pomme, mérite d'être puni à cause de la dernière. » — « De même, ô Roi, on fait, avec le nom-et-forme actuel, des œuvres bonnes ou mauvaises, et on prend par suite un autre nom-et-forme. »

A la demande du roi, le problème est éclairci de plus près par d'autres comparaisons. L'une est empruntée à un cas d'incendie. Un homme cause un incendie par son imprudence : sa lampe allumée est mise en contact avec du foin ; la flamme se communique à la maison, puis s'attaque à d'autres maisons, de sorte qu'à la fin tout le village brûle. Cité en justice

3. Le mot dans le texte signifie littéralement « une mangue », mais dans la rhétorique il équivaut à notre « pomme ».

par les villageois, l'homme s'excuse, en disant qu'il n'a pas mis le feu au village, vu que le feu de sa lampe n'est pas le même que celui qui a incendié le village. L'affaire se plaide enfin devant le tribunal du roi, et la question est maintenant de savoir à laquelle des deux parties le roi donnerait raison. Milinda dit que son arrêt serait en faveur des villageois. « Pourquoi ? » demande le Père de l'Église. — « Parce que l'homme peut dire ce qu'il veut — le feu provient toujours de sa lampe à lui. » — « De même, ô Roi, un nom-et-forme est jusqu'à sa mort autre chose que le nom-et-forme de la renaissance, mais ce dernier provient du premier ; c'est pourquoi celui-ci n'échappe pas aux (suites des) mauvaises œuvres. »

La thèse qu'on veut démontrer, exprimée en d'autres termes, revient en somme à ceci : « la coulpe dont quelqu'un s'est chargé pendant sa vie, crée, après sa mort, un autre être qui porte cette coulpe, parce que cet autre être est né de la coulpe du mort. » Mais le raisonnement que nous avons cité prouve seulement ceci qu'une personne punissable est punissable, *non* qu'elle *est* réellement punie, ce qu'il a fallu justement démontrer [1].

360 * Le point de départ de ce raisonnement se trouve dans la vérité, reconnue par tous, que les conséquences de l'action d'une personne continuent après sa mort. Gœthe a exprimé cette idée dans ces paroles :

> C'est ainsi qu'un noble caractère agit puissamment, pendant des siècles, sur ses semblables ; car ce qu'un homme vertueux peut accomplir ne peut être accompli dans le court espace de cette vie. C'est pour-

1. En dehors de toute doctrine de métempsycose, on peut dire que l'état où quelqu'un se trouve est la conséquence, le produit de ses actes antérieurs ; qu'il est, par conséquent, le produit, l'enfant de ses propres œuvres. Comme le produit des actes et leur auteur sont, en ce cas, la même personne, — à des moments différents de la vie — on peut déclarer avec vérité que personne n'échappe aux conséquences de ses œuvres. Tel, ou à peu près, doit avoir été le sens de la doctrine ésotérique, dont est sortie plus tard la croyance à la palingénésie ; mais nous n'osons cependant pas soutenir que c'est là aussi l'intention secrète de Nâgasena.

quoi il survit après sa mort et est aussi actif que pendant sa vie; la bonne action, la belle parole, agissent immortellement, comme il avait agi pendant sa carrière mortelle.

Très différente est la conception bouddhique, qui attribue au mérite et au démérite un rôle actif, conception très étroitement apparentée, sinon empruntée, à une théorie des ritualistes vediques conséquents, sectateurs de ce qu'on appelle la Pûrva-Mîmâṁsâ. Ceux-ci prennent comme point de départ l'affirmation que tous les biens désirables ne peuvent s'acquérir que par l'accomplissement scrupuleux des sacrifices vediques. Athées conséquents, ils déclarent que les dieux vediques, à qui ces sacrifices sont destinés, ne sont que des noms [1], nécessaires seulement parce qu'un sacrifice doit pourtant s'adresser à quelqu'un. Tout acte de sacrifice, convenablement accompli, crée une force invisible, qui, après un certain temps, crée infailliblement le fruit désiré. L'acte du sacrifice s'appelle *karma* « œuvre »; ce *karma* entraîne des conséquences certaines, de même que le bon ou mauvais *karma* a infailliblement pour conséquence une renaissance. Cette force invisible s'appelle *adṛshṭam*, « l'invisible ». On peut comparer à ceci ce que
répond Nâgasena [*] à la question de Milinda [1] où demeurent 361
les œuvres de mérite et de démérite d'un mort. — « Elles suivront ainsi qu'une ombre inséparable », répondit le Docteur [2]. — « Peut-on », continua le roi, « montrer où sont ces œuvres? » — « Non », fut la réponse; « aussi peu qu'on

1. La réforme de la doctrine dans un sens théiste, probablement l'œuvre de Kumârila au VIIe siècle de notre ère, est absolument en désaccord avec la loi fondamentale de la Mîmâṁsâ, les Règles de Jaimini. Comparez *Padmapurâṇa*, cité dans le commentaire du *Sâṅkhya-pravacana*, p. 6.

1. *Mil. P.* 72.

2. Il est fort possible que cette expression ait aussi peu de rapport, à l'origine, avec la doctrine de la renaissance que, par exemple, le passage suivant de Smiles dans son livre sur le Devoir : « Ce que nous pensons et faisons est irrévocable, exerce de l'influence, forme notre caractère, retentit dans l'avenir. Le passé est toujours avec nous. »

peut indiquer, chez les arbres qui n'ont pas encore de fruits, où les fruits sont placés. »

Il y a une contradiction entre la théorie que nous venons de citer et le dogme, d'après lequel le Buddha se souvient de tout ce qu'il a vu quand il était Bodhisatva. En se plaçant au point de vue du dogme, on pourrait essayer de combler l'abîme qui sépare l'ancienne de la nouvelle théorie de la renaissance [3], en disant que le Buddha se rappelle ses états antérieurs, non par suite de son unité substantielle avec le Bodhisatva, mais parce que c'est une de ses facultés surnaturelles de connaître aussi bien le passé que l'avenir. De cette manière, on pourrait en apparence écarter la contradiction, mais non la supprimer réellement, et s'il est une chose évidente, c'est que le dogme de la renaissance, tel qu'il se dessine dans les légendes du Bodhisatva, diffère complètement de celui qui fut admis plus tard, sinon par les simples laïques, du moins par les Saints.

---

## 5. — Délivrance.

Le Seigneur, comme les Buddhas antérieurs, est venu au monde pour délivrer les dieux et les hommes, par la révélation de la Loi, de tous les maux qui ont leur racine dans l'obscurité [4]. Cette délivrance est connue sous différents
362 noms, *nirvâṇa*, *nirvṛti* etc. * Dans un sens mythologique ou cosmologique, il y a un triple Nirvâṇa ou extinction de la lumière; d'abord le coucher journalier du soleil en Occident; puis le temps du plus grand affaiblissement de la lumière, au jour le plus court de l'année; enfin l'extinction de l'année, le dernier adieu du soleil au jour le plus court de l'année. On

3. Ou peut-être : la théorie ésotérique de celle destinée au public.

4. Les anciens païens disaient, pour exprimer la même idée, que l'Illuminateur du Monde vient délivrer les créatures de l'obscurité et de ses monstres.

retrouve ces trois extinctions de la lumière sous les noms de *nirvâṇa, parinirvâṇa,* et *mahâparinirvâṇa.* Le dernier terme ne s'applique qu'au seul Buddha; les deux autres également aux Sages célestes, les saints Arhats ou étoiles. Pour abréger, on distingue aussi bien le coucher cosmique que le coucher héliaque par le simple mot *nirvâṇa.* Ce Nirvâṇa céleste n'est pas expliqué directement et sans équivoque, mais est pourtant décrit dans la légende avec une clarté suffisante.

Comme conception métaphysique, le Nirvâṇa n'est pas spécifiquement bouddhique, mais généralement indien. Il consiste, — pour exprimer la chose aussi généralement que possible — dans la cessation de tous les maux terrestres, et ne diffère pas essentiellement de *moksha,* « délivrance », *çânti* « repos », et autres termes semblables[1]. Il y a deux sortes de délivrés : 1. ceux qui, déjà pendant leur vie, ont fait de tels progrès dans la sagesse, qu'ils sont devenus, pour ainsi dire, des morts vivants; 2. ceux qui, au moment de la mort, quand tous les liens du corps sont brisés, déposent toutes les erreurs et tous les péchés. La première délivrance s'appelle d'ordinaire *jîvanmukti,* la seconde, la délivrance proprement dite, simplement *mukti, moksha.* De même, les Bouddhistes distinguent, eux aussi, un Nirvâṇa relatif, auquel l'homme peut déjà arriver pendant sa vie (*upadhiçesha,* pâli *upâdisesa*) et un Nirvâṇa définitif ou final.

1. Il existe un grand nombre de mots synonymes ; ainsi par exemple *Caraka,* 4, 5 : « le repos (éternel) est aussi désigné par les expressions synonymes Immortalité (c'est-à-dire mort éternelle), Brahma (c'est-à-dire infinité = néant) et Nirvâṇa. » Dans le même passage, la Délivrance est expliquée par « état où l'on se trouve quand on échappe aux renaissances », et ceci aussi s'applique parfaitement au Nirvâṇa bouddhique. Le terme habituel chez les partisans du Nyâya (logique) est *apavarga* « fin, acte final ». Dans le Yoga, le terme technique habituel est *kaivalya* « séparation complète, décomposition » (par laquelle le corps est séparé de la force supposée — nommée âme ou personalité (*âtman, purusha*) — qui maintenait l'unité de l'organisme). Chez les moines çivaïtes, la même idée est exprimée par le mot *duhkhânta* « terme du chagrin et des besoins. »

Ce dernier ne peut avoir lieu qu'au moment de la mort. Comme la mort consiste dans la destruction de l'organisme
363 et de l'individu, ou plutôt de l'individu apparent *, la délivrance est accompagnée de destruction absolue ; mais, au point de vue métaphysique, le Nirvâṇa est une conception différente de celle de mort, car *toute* mort est suivie de destruction ; si Nirvâṇa et destruction signifiaient la même chose, tout individu ou semblant d'individu, quelque entaché de péché, quelque ignorant qu'il fût, pourrait arriver, au moment de sa mort, à la délivrance. Tout ce qu'il y a de sublime, d'édifiant, de précieux et de moral dans l'idée de Nirvâṇa, se perdrait ainsi.

Il est facile à comprendre qu'une expression aussi sainte ne fera pas la même impression sur tous les Bouddhistes ; chez tel individu, elle agira plutôt sur l'âme, chez tel autre sur l'intelligence. Cependant, on peut rendre exactement le sens indéterminé du mot en le traduisant par « repos éternel », ou « repos bienheureux ». Le Nirvâṇa est la mort tranquille de l'homme de bien, non du méchant, car celui-ci ne peut mourir tranquillement [1].

Avec quelque subtilité, on pourrait soutenir que « repos éternel » n'équivaut pas à « anéantissement ». Il n'est pas impossible que de telles subtibilités aient été soutenues en effet de temps en temps, au sein même de l'Église. Nous trouvons au moins, dans les *Questions de Milinda,* un passage remarquable [2] au sujet de questions auxquelles il faut répondre par une fin de non-recevoir. On cite, comme appartenant à cette sorte de questions, celles-ci : « Le monde est-il éternel ? Le monde n'est-il pas éternel ? Le monde est-il fini ? Le monde est-il infini ? Le monde est-il à la fois fini et infini ? Le monde est-il ni fini, ni infini ? Le Tathâgata existe-t-il après la mort ? Le Tathâgata n'existe-il pas après la mort ?

1. C'est là une croyance populaire fort répandue : dans le sermon cité plus haut, p. 205, on la met dans la bouche du Seigneur lui-même.
2. *Mil. P.* 145.

Existe-t-il *et* n'existe-t-il pas, après la mort? N'existe-t-il pas *et* existe-t-il, après la mort? » Aux questions ainsi posées, le Seigneur refusa de répondre. Comme raison de laisser ces questions sans réponse, il est dit qu'il n'y a aucune raison ni aucun motif pour les éclaircir. Cette décision négative du Buddha présente une analogie remarquable avec celles d'autres Sages indiens, * qui déclarent que la survi- 364
vance de l'homme après la mort fait partie de ces problèmes que même les plus grands sages ne peuvent résoudre. La prudence attribuée au Seigneur est donc, ou bien une imitation de ce que d'autres Indiens avaient dit, ou bien une mesure pour conserver la concorde parmi les frères [1].

Quelle que soit la divergence d'opinions individuelles qu'on suppose chez les philosophes indiens, selon l'opinion rigoureusement orthodoxe, chez les philosophes bouddhiques aussi bien que chez les autres, la Délivrance, quel que soit le mot qui la désigne, se ramène à un état d'inconscience absolue. Même dans le Yoga, qui, étant strictement dualiste, s'éloigne beaucoup du système bouddhique, et maintient l'éternité de l'âme, complètement séparée de la matière, la délivrance consiste dans le retour de l'âme à son état naturel d'inconscience : « la conscience reste comme force, mais n'est pas active, ne *subsiste* donc pas réellement [2]. » Ailleurs, il est dit : « la délivrance est l'inconscience parfaite [3]. » Le Nirvâṇa bouddhique ne diffère en rien de cette conception.

1. Elle est, en outre, parfaitement en désaccord avec ce que le Buddha lui-même enseigne dans le *Brahmajâla-Sutta* (cité par Rhys Davids, *Buddhism*, 98).

2. *Yogasûtra*, 4, 34. Pour le sectateur du Yoga aussi, tout l'effort est dirigé vers l'anéantissement de l'être existant, c'est-à-dire de l'union du corps et de l'âme; pour arriver à ce résultat, il faut se pénétrer de la conviction que la matière muable, impure, et l'âme immuable, pure, sont entièrement séparables ; *Yogas.* 3, 49. Par « âme » le Yogin entend une force productrice de lumière et de conscience, mais inconsciente par elle-même, force qui soutient l'unité de l'organisme.

3. *Caraka*, 4, 1.

Bien loin de voir dans ce dogme [4] quelque chose de particulièrement bouddhique, on pourrait se demander s'il n'est pas en désaccord avec le reste du système. Rapproché de la théorie des cinq Skandhas, « Nirvâṇa » ne peut être qu'un autre mot pour « mort » : le méchant y atteint donc aussi bien que le bon. Déjà à l'époque prébouddhique, nous trouvons la théorie que l'esprit, par la mort,
365 est délivré de tous les maux [5] *, sans qu'on distingue entre les bons et les méchants, les sages et les sots. Il n'est donc pas invraisemblable que, dès le commencement, l'idée de Nirvâṇa ait été équivalente au sens littéral, à la mort « sans phrase », et, au figuré, à la mort vivante du Sage calme et imperturbable : mais que cette idée ait été enveloppée d'un brouillard métaphysique, en vue de l'action morale qu'elle pouvait exercer. En outre, le mot joue un rôle si important dans la légende, que le son seul en devait produire un effet édifiant et qu'il méritait déjà, pour cette raison, d'être considéré comme particulièrement vénérable.

Dans ces circonstances, il n'est pas étonnant que les Docteurs et les saints de l'Église parlent du Nirvâṇa dans un ton particulièrement onctueux, et se soient efforcés de l'entourer d'un nuage de mystère. Si l'on n'était pas averti, on croirait que sous ce « repos bienheureux » se cachent toutes sortes de profondeurs ; mais quand on y regarde de plus près, on voit qu'il n'y a rien. En voici un exemple.

Dans une de ses conversations [1] avec Nâgasena, le roi Milinda demande : « est-ce que tous arrivent au Nirvâṇa ? » La réponse est : « Non, ô Roi ! tous n'arrivent pas au Nirvâṇa ; mais celui qui, étant bien doué (ou : ayant bien commencé) apprend à connaître tout ce qu'on doit connaître, éprouve tout ce qu'on doit éprouver, abandonne tout ce qu'on

4. Pour plus de détails, nous renvoyons à l'excellent exposé de Childers, *Pali Dict.*, 268 ss.

5. C'est ce que disait Yajñavalkya ; voir plus haut, p. 7.

1. *Mil. P.* 69.

doit abandonner, développe tout ce qu'on doit développer, réalise tout ce qu'on doit réaliser, celui-là arrive au Nirvâṇa. » Et le roi dit : « Vous êtes très sage, Nâgasena. »

On voit que les paroles du Père de l'Église, bien que choisies pour produire l'impression que seuls les dévots arrivent au repos bienheureux, n'expriment au fond que cette idée que tout homme meurt à son temps et qu'il a alors éprouvé tout ce qu'il pouvait éprouver pendant sa vie.

---

## 6. — Effort pour arriver a la délivrance.

* A une époque ancienne, l'effort pour atteindre à la liberté, 366
comme nous le voyons par les Upanishads et quelques parties du code de Manu, était l'œuvre de l'âme, encore plus que de l'intelligence. S'élever au-dessus des vanités et des misères de ce monde, se libérer des passions et des instincts impurs ; rechercher, sous la mutabilité incessante des phénomènes, ce qui est durable et impérissable, voilà le but que se proposait l'homme recherchant la sagesse, le philosophe. Peu à peu cette tendance prit une apparence scolastique. L'effort, l'exercice spirituel (*yoga*) fut de plus en plus réglé méthodiquement ; il se forma un système du Yoga, sorte de technique de la béatitude [1], qui assure à l'homme versé dans cette étude la possession du Souverain Bien, et met en outre à sa disposition quelques dons nullement méprisables, dont le Sage pourra user pendant sa vie terrestre, tels que la puissance magique. A ce système se rattache un mysticisme particulier, qu'on pourrait définir comme une spiritualisation ou moralisation platement prosaïque d'anciens mythes poétiques.

1. *Yoga* signifiant également « exercice », comme le grec *askesis*, un *yogin* est littéralement un « ascète. »

Nous retrouvons dans le Bouddhisme la méthode pour arriver à la béatitude, élaborée au même degré de développement qu'elle a dans le Yoga [2]. Les deux systèmes sont également scolastiques, ils ont en outre à peu près le même contenu, les mêmes théorèmes fondamentaux, et, en grande partie, le même langage technique [3].

367 * Toutes les écoles indiennes de philosophie partent de ce principe vraiment élevé qu'on ne peut arriver au Souverain Bien que par la connaissance de la vérité suprême. Or, cette connaissance suprême ne nous peut être donnée que par la philosophie. C'est le devoir du philosophe de réfléchir infatigablement, sérieusement, d'une façon personnelle, sur l'essence des choses. Cependant, cette recherche personnelle n'exclut pas qu'on se serve des principes, certifiés par l'expérience, que les ancêtres ont découverts, et on peut même, sans déroger au principe de la libre recherche, se servir de telle ou telle théorie comme d'un fil conducteur dans ses méditations. Chaque école a donc sa théorie, mais la philosophie des Yogins et des Bouddhistes est plus qu'une théorie, qu'une science : elle est un art, et ceux qui la pratiquent deviennent les virtuoses de la sanctification; c'est un art qui suppose des connaissances à la fois théoriques et pratiques, comme la médecine. Nous avons déjà vu que c'est à la médecine que sont empruntées les quatre vérités cardinales que le Buddha découvrit près de l'arbre de la Science; dans le Yoga, l'analogie entre la médecine du corps et celle

2. La « somme » de ce système, intitulée « Instruction dans le Yoga », est de la main de Patañjali, qui écrivait vers 150 avant J.-C. Il est également l'auteur d'interminables commentaires, plutôt dialectiques que grammaticaux, sur la grammaire de Pâṇini. L'extrême développement du langage technique prouve que la doctrine est plus ancienne que la Somme; la plupart des termes, du reste, sont déjà dans Manu.

3. Là même où il existe des différences, elles sont insignifiantes. C'est ainsi que les Bouddhistes disent plutôt *yogâvacara* (par ex. *Mil. P.* 33) que *yogin*. Dans les deux systèmes, les quatre degrés de sanctification sont désignés par des termes différents, le nombre et la nature des degrés sont les mêmes.

de l'esprit est encore plus nettement indiquée. Voici ce que dit un Yogin[1] à ce sujet : « Le germe d'où sortent tous les maux (spirituels) est l'ignorance, tandisque la véritable intelligence les extermine. De même que la thérapeutique a quatre objets principaux : la maladie, la cause de la maladie, la guérison, et le remède ; de même ce système (le Yoga) consiste en quatre parties, à savoir : le Saṁsâra[2], la cause du Saṁsâra, la délivrance, le moyen de la délivrance[3]. »

Bien que seulement la vraie science, et rien en dehors d'elle, soit capable de délivrer l'homme, la philosophie indienne ne repousse nullement l'alliance de la religion et de la morale. Car celles-ci purifient et élèvent * l'âme, et 368
l'habituent à la discipline. Celui qui ne peut porter leur joug relativement léger, sera encore bien moins capable de l'effort beaucoup plus grand qu'exige la philosophie. Bien que ni la piété ni la vertu ne puissent donner autre chose que le bonheur, et que le sage repousse tout bonheur, vu qu'il est toujours compensé par des douleurs qu'il traîne à sa suite, on peut apprécier la piété et la vertu comme une préparation à quelque chose de meilleur. C'est pourquoi le philosophe doit commencer par être pieux et vertueux. Un cours complet, à la fois théorique et pratique, de sanctification, comme le possèdent le Yoga et le Bouddhisme, comprend donc aussi la morale. Comme celle-ci, cependant, n'est pas destinée uniquement aux philosophes, mais aussi au grand public, nous en traiterons plus loin, à part, et pour le moment, nous nous occuperons du système bouddhique de méditation et des moyens qu'il emploie.

---

1. Note sur *Yogas*. 2, 15.

2. C'est-à-dire « le tourbillon de la vie »; plus simplement encore : le temps roulant, *saeculum*, le monde. « Sortir du Saṁsâra » est littéralement « sortir du temps », c'est-à-dire « mourir ». D'après le sens postérieur et populaire, Saṁsâra signifie « sujétion à la nécessité de la renaissance. »

3. Dans l'ouvrage médical *Caraka* 4, 1, il est dit : « ce qui amène la Délivrance est le *yoga* (effort soutenu, étude de la philosophie). »

## 7. — La méditation et ses moyens.

Ce que la méditation exige d'abord, est une entière attention spirituelle. Quand on prend garde à la nature capricieuse de l'homme, on voit qu'il est de la plus haute importance de laisser se développer cette attention spirituelle et de tout éviter qui pourrait détourner l'attention. Les moyens qu'emploient les penseurs bouddhiques et les Yogins pour assurer le bon résultat de leurs méditations, sont nombreux et multiples, comme nous le verrons dans la suite.

Quand un homme veut se livrer à la méditation et commencer les exercices spirituels, il ne doit pas manquer de penser à la splendeur du Buddha, à l'excellence de l'Écriture Sainte et aux vertus de l'Église. La préparation qu'exige le Yoga revient essentiellement au même : elle consiste dans la continence ou abstinence, dans l'étude et dans l'abandon
369 à la volonté de Dieu [1], vertus qui sont recommandées * parce qu'elles sont favorables à l'attention et réduisent à un *minimum* les défauts innés de l'esprit, les instincts irrationnels, les *kleças*.

Afin de purifier l'esprit et le mettre dans l'état de calme nécessaire, le Yogin doit cultiver, nourrir, développer les sentiments d'amitié (ou bienveillance), de pitié, de sympathie joyeuse et d'indifférence ou d'équanimité à l'égard des choses non saintes [1]. Ce sont justement ces quatre sentiments

1. D'ordinaire le mot employé, *içvarapraṇidhâna*, est compris comme s'il voulait dire qu'on donne à Dieu l'honneur de tout ce qu'on fait et qu'on renonce à toute espérance de récompense, car il faut faire le bien, non en vue de la récompense, mais parce que c'est le bien. Ce sens, bien qu'ancien, n'est pas le plus ancien : le terme lui-même, aussi bien que le mot *arpaṇa* employé pour l'expliquer, montrent que *praṇidhâna*, « l'action de fixer », signifie « attention fixée, ferme », etc., *Andacht*, comme disent les Allemands; *praṇidhâna*, *arpaṇa* et *samâdhi* sont simplement des synonymes et expriment souvent l'idée de « prière intérieure ».

1. Le terme employé est *bhâvanâ*, de *bhâvayati*, réchauffer, élever, faire croître, développer, favoriser (comp. le latin *fovere* et *favere*). Le mot signi-

que doit développer le philosophe de l'école de Buddha. Lui aussi les appelle *bhâvanâs*, ou encore Appamañña [2]. Parfois on considère comme cinquième *bhâvanâ* ce qu'on appelle l'*açubha-bhâvanâ*, la méditation de l'impureté et de l'infection du corps, mais, dans ce cas, *bhâvanâ* a été pris dans un autre sens que tout à l'heure. Il est donc préférable de parler d'Açubha-sañjñâ, « sentiment de ce qui est impur et dégoûtant », comme le font d'ailleurs les Bouddhistes eux-mêmes, ceux du Nord comme ceux du Midi [3]. C'est le sentiment dont fut pénétré le prince Siddhârtha, dans la nuit mémorable, où il observa comment la beauté ravissante des femmes était transformée en laideur par le sommeil [4]. Bien que la conviction de l'impureté du corps soit un moyen énergique pour conduire la méditation dans la direction nécessaire, elle est cependant d'une autre nature que le développement de la bienveillance, etc. On peut même soutenir qu'elle a pour base une autre conception du monde. Quoi qu'il en soit, les Bouddhistes eux-mêmes séparent les quatre premières *bhâvanâs* de la cinquième * par le fait qu'ils 370
réunissent les quatre premières sous le nom de *brahma-vihâra*, c'est-à-dire vie en brahma, vie pieuse, spirituelle, ou encore vie des brahmanes [1].

La méditation perpétuelle des impuretés et défauts de la chair ne peut que confirmer le penseur dans le sentiment de

fie aussi « appeler à l'existence, avoir présent à l'esprit, représenter, se convaincre ». Ces significations sont perpétuellement confondues.

2. L'étymologie de ce mot n'est pas certaine ; en sanscrit bouddhique on dit *apramâṇa*, littéralement « illimité ». En pâli *appamâṇa-samâdhi*= *appamañña*.

3. Chez les Méridionaux on le considère aussi comme un *karmasthâna* ; voir plus loin.

4. *Lalitav*. 254.

1. D'après l'explication traditionnelle : « la vie des meilleurs ou des Âryas ». Chez Hardy, *E. M.* 249, on trouve une explication quelque peu naïve, qui doit lui avoir été suggérée par les Singhalais, d'après laquelle « les 4 points de *brahma-vihâra* » sont observés par Mahâ-Brahma ». Ils ne sont donc pas observés par les philosophes ?

l'inconstance, misère et irréalité de toutes choses, et le dégoût profond du corps le conduira au désir ardent de se délivrer de tous les liens qui le rattachent à l'existence. Ce mépris de tout ce qui est périssable est un trait commun à tous les systèmes de philosophie indienne, en dehors de celui des Lokâyatikas ou Epicuriens. « Pour celui qui sait distinguer le vrai du faux », dit le Yogin [2], « tout n'est que misère », car même la jouissance momentanée entraîne des douleurs à sa suite, ne fut-ce que parce qu'elle augmente la soif du plaisir, au lieu de l'étancher. Le commun ne voit pas cela et poursuit les plaisirs : c'est une suite de l'ignorance. Celle-ci est le premier des cinq *kleças* [3] et le sol fertile sur lequel poussent vigoureusement les quatre autres : l'individualisme [4], l'attachement (passionné), la haine et l'instinct vital [5]. Les cinq *kleças* bouddhiques : ignorance ou sottise, amour-propre, concupiscence, haine et attachement à des idées personnelles ou hérésie, reviennent à peu près au même. Parfois on en nomme dix, à savoir : les précédents et, en outre, le doute, la négligence, l'orgueil, l'impudeur et
371 l'impudence [6]. * En général, chez les Bouddhistes, les *kleças* ont plutôt pris le caractère de mauvaises inclinations, de vilains traits de caractère, qui ne sont nullement propres à tous les individus, tandis que les *kleças* du Yoga sont des conséquences de mauvais instincts communs à tous les hommes. Cependant, les deux conceptions sont reliées par des

2. *Yogas.* 2, 15.

3. *Yogas.* 2, 3-9.

4. Métaphysiquement : confusion du Moi, qui est une combinaison de la matière et de la force qui la régit, avec la force qui anime le tout (*âtman*) ou avec l'idée d'individu (*purusha*); voir la note plus haut, p. 364.

5. *Abhiniveça ;* on explique le mot par « attaehement à la vie ». Proprement, *abhiniveça* signifie « attachement infatué à une chose, entêtement ». *Lalit.* 254, *kâyâbhiniveça* signifie : « attachement infatué au corps ».

6. On trouve une énumération un peu différente dans *Lalitav.* 348 et suiv. : sottise, attachement (passionné), haine, concupiscence, colère, entêtement, malveillance, inimitié, envie et jalousie.

transitions presque imperceptibles, et dans le Yoga lui-même il est dit que la tendance aux actions [1] a ses racines dans les *kleças*, et que ceux-ci, après avoir été réduits à un minimum, par la préparation nécessaire, doivent plus tard être anéantis par la méditation. En effet, tant que la racine n'a pas été exterminée, l'arbre — auquel on peut comparer la tendance à l'action — portera son fruit, et ce fruit est, en un mot, la continuation de la vie, ou, pour nous servir de l'expression populaire, la nécessité de la renaissance.

L'ignorance, cette source de toutes les erreurs, consiste, d'après le Yoga [2], en ceci que nous considérons l'inconstant (*anitya*), l'impur (*açuci*), misérable (*duhkha*) et irréel (*anâtman*) [3] comme constant, pur, agréable et réel. Ces quatre points sont, pour les fils de Buddha, une source inépuisable de considérations édifiantes, qui s'élèvent parfois au-dessus du niveau ordinaire de l'éloquence scolastique. Nous donnerons comme spécimen un morceau qui est ce que nous connaissons de mieux dans ce genre.

« Nous devons nous efforcer sérieusement dit un auteur bouddhique [4], de nous pénétrer du principe de l'inconstance (*anitya*) de toutes choses, afin d'être affranchis des impressions fausses qui nous font croire trop souvent que tous les êtres ne sont pas soumis à la loi du changement et de l'inconstance [5] *. Afin de combattre cette erreur dangereuse, 372

1. *Yogas*. 2, 12 ; le terme *karmâçaya* a été mal compris par les commentateurs, qui l'expliquent par « état moral, somme des œuvres, bonnes et mauvaises, d'un individu. »

2. *Yogas*. 2, 5.

3. *Anâtman* signifie proprement « autre chose que l'*âtman* ». Nous avons déjà vu plus haut ce que le Yogin entend par *âtman*.

4. L'auteur de la biographie traduite par Bigandet, écrite d'abord en siamois, puis traduite en birman. Nous avons pris notre citation, en l'abrégeant par ci et par là, dans Bigandet, II, 234.

5. Dans la note sur *Yogas*. 2, 5 on voit que c'est une illusion d'attribuer l'immuabilité « à la terre fixe, au ciel fixe, avec la lune et les étoiles, aux dieux immortels. » On retrouve la même idée dans le code de Yâjñavalkya, 3, 8 ss.

nous devons examiner comment toutes les choses naissent pour périr aussitôt, et nous devons, pour cette raison, avoir toujours la mort devant les yeux. Réfléchissons à la courte durée et à la vanité de notre existence, et nous aurons bientôt la conviction que la forme du corps est semblable aux vagues de la mer, qui s'élèvent un moment pour disparaître aussitôt après ; que la sensation est pareille à l'écume qui se détache des vagues choquées les unes contre les autres ; que la pensée passe aussi rapidement que l'éclair ; que l'imagination a aussi peu de force interne que la tige du bananier et que l'observation des objets par le moyen de nos sens mérite aussi peu de confiance que les paroles d'un charlatan. Raisonnons de même sur la destructibilité rapide de tous les êtres en ce monde ; alors nous arriverons facilement au résultat qu'ils sont sujets au changement et sont ballottés sans cesse, comme une planche, qui flotte sur les eaux de la mer.

« La variété habituelle des mouvements de notre corps contribue à nous faire oublier le second grand principe, celui de la misère du monde. Mais, en réalité, notre corps est semblable à un malade qui exige les soins incessants d'un médecin. Nous devons le nourrir, le laver, l'habiller, pour le préserver de la faim, de la soif, de la saleté et du froid. Qu'est-ce, sinon une preuve lamentable que nous sommes soumis à la misère ? Il n'y a que gêne et tristesse [1] dans ce misérable monde. »

L'auteur de ces méditations édifiantes s'étend aussi sur les défauts corporels de tous les êtres et sur les dangers qui environnent le sage, tant qu'il est forcé de rester en contact avec ce misérable monde. Afin de se faire mieux comprendre, il se sert d'une comparaison : « Un homme, épuisé de fatigue, arrive près d'une grotte, où il compte

1. On voit ici ce que le philosophe entend par *duhkha* : c'est tout ce qui est gênant.

trouver un repos réparateur. A peine s'est-il étendu pour
s'abandonner * au plaisir d'un doux sommeil, qu'il voit subi- 373
tement près de lui un tigre furieux. Immédiatement, toute pensée de repos, de sommeil, de plaisir s'enfuit ; il n'est plus sensible qu'au danger imminent qui le menace. Tel est l'état du sage qui, vivant parmi les hommes, se laisse séduire à les regarder d'un œil bienveillant. Mais quand il en est arrivé au dégoût [1] de toutes les formes variées de la matière, il est à comparer au cygne délicat, qui évite tous les endroits sales et souillés et ne se plaît que dans l'eau, claire comme du cristal, d'un beau lac. Le sage qui abhorre toute la souillure de ce monde misérable, ne se plaît que dans la contemplation de la vérité. Mécontent du monde et de ce qui s'y trouve, il s'efforce sans cesse de découvrir les moyens les plus propres pour se libérer du monde et briser les liens qui l'y attachent. Il est comme un poisson pris au filet, comme une grenouille saisie par un serpent, comme un homme enfermé dans une prison : tous les trois font ce qu'ils peuvent pour échapper au danger et reconquérir leur liberté. »

1. Dans ce but, il faut employer la méditation sur ce qu'il y a d'impur et de dégoûtant (*açuci*, *açubha*) dans le corps. Comme exemple de l'illusion qui voit quelque chose de pur et d'attrayant dans ce qui est réellement impur, l'annotateur du *Yogas*. 2, 5 rappelle comment maint homme, voyant une femme, se dit en lui-même : « Comme cette jeune fille est charmante, pareille à la faucille de la jeune lune ! Comme faite de miel et de nectar, elle semble sortie de la lune ; avec ses yeux lascifs elle réjouit les enfants des hommes ! » Les impuretés dégoûtantes du corps sont aussi décrites avec beaucoup de verve *Lalitav*. 254 ; on y dit, entre autres, au sujet des femmes : « C'est en cela qu'ils trouvent de l'agrément, les sots ! comme des ignorants admirent des vases peints, mais remplis à l'intérieur d'impuretés ! C'est de cela qu'ils tirent de la jouissance, les sots ! comme des pourceaux de la saleté. C'est sur cela qu'ils se précipitent, les sots ! comme des papillons de nuit se précipitent sur la flamme d'une lampe. C'est avec elles qu'ils jouent, les sots ! comme les petits enfants avec leurs propres excréments. C'est par elles qu'ils sont dépouillés, les sots ! comme une caravane par une bande de brigands. » Plus loin, nous aurons encore occasion d'admirer la façon aimable dont les Bouddhistes parlent des femmes.

Le thème de l'inconstance (*anitya*), misère (*duhkha*) et irréalité (*anâtma*) de toutes choses, revient constamment avec des variations diverses. Écoutons ce que notre Sage bouddhique a encore à dire sur ces sujets importants :

« Réfléchissons à ceci, qu'il n'y a rien de constant ni de
374 durable * dans ce monde inférieur. Tout ce que nous possédons, nous l'avons à titre d'emprunt; nous ne sommes nullement propriétaires de ce que nous avons. Nous n'obtenons des biens que pour les perdre aussitôt après. Tout dans la nature est sujet à la douleur, à la vieillesse, à la mort; tout arrive à une fin, soit de lui-même, soit par suite d'une action externe. Pourrons-nous jamais découvrir dans ce monde quelque chose de durable? Non; nous quittons un emplacement pour en occuper un autre, qui sera bientôt abandonné à son tour. Nul n'est en état d'énumérer les changements innombrables qui se font sans cesse. Ce qui existe aujourd'hui disparaît demain. En vérité, toute la nature est pénétrée, du commencement à la fin, du principe du changement continuel. »

« La souffrance est un élément essentiel de tout ce qui existe. Regardez autour de vous, si vous le pouvez, à travers toute l'étendue de l'univers, et vous trouverez partout un lourd fardeau de douleur et de tristesse, tellement fatigant et opprimant, que nous sommes à peine capables de le supporter avec une certaine patience. Dans toute direction, nos yeux rencontreront un entassement de douleur, de souffrances et de misères ; de tous côtés nous sommes entourés de dangers, de difficultés et de désastres ; nulle part on ne trouve de paix ou de repos durable. C'est en vain que nous désirerons la santé et le bonheur ; ces deux choses sont illusoires ; on ne les rencontre nulle part.

« Si nous examinons ce monde avec attention, nous découvrirons qu'il ne s'y trouve autre chose que le nom et la forme, et que, par conséquent, tout ce qui existe est imaginaire. Nous devons ici raisonner de la sorte : les choses que je vois ne

sont ni moi, ni de moi, ni pour moi. Ce qui semble être moi-même[1] n'est, en réalité, ni le moi, ni de moi. Ce qui me semble un autre, n'est pas non plus le moi, ni de moi. Les sens, eux aussi, ne sont ni de moi, ni pour moi. Ce sont des choses imaginaires. La forme n'*est* pas une forme ; les propriétés attribuées à un être vivant ne sont pas des propriétés ; les êtres ne sont pas des êtres. Tout cela est un agrégat * des 375
quatre éléments, et ceux-ci, à leur tour, ne sont que nom et forme, qui ne sont que choses imaginaires, sans réalité. A un être on attribue deux propriétés, forme et conscience, qui semblent avoir plus de réalité que le reste. Cependant, elles n'ont pas de réalité, par leur nature, elles sont dépourvues de toute réalité et consistance[1]. Le Sage, qui a pénétré la vérité de ceci se détourne du monde : il ne veut plus s'en mêler; il le méprise profondément et en a le dégoût. »

La méditation profonde de ces sortes de thèmes s'appelle Dhyâna « profonde réflexion, rêverie ». D'après le Yoga, c'est la pensée fixée sur un point déterminé[2], qui sert en premier lieu à exterminer l'ignorance et les autres défauts qui nous sont propres de nature, après qu'on les a énervés préalablement par des précautions convenables. Quand la pensée devient tellement profonde que le penseur se trouve comme identifié avec l'objet de sa méditation, s'y absorbe complètement, alors Dhyâna devient Samâdhi, la pieuse fixation d'idées par laquelle l'homme est arraché au monde existant et amené à un état d'assoupissement absolu.

Chez les Bouddhistes, Dhyâna joue le même rôle, car c'est par lui que l'esprit du dévot est graduellement purifié des émotions terrestres, et que lui-même devient mûr pour

1. *Âtman ;* à cause des sens divers d'*âtman*, qui sont ici confondus en un seul, la traduction n'exprime qu'à moitié ce qui est dans l'original.

1. Tout ce raisonnement est un chapelet de passages empruntés aux Upanishads ; la modification ne consiste que dans un sens différent attribué au mot *âtman*.

2. *Yogas*. 3,2 : le *dhyâna* est précédé de *dhâranâ*, fixation des idées, attention.

la marche dans le quadruple chemin qui mène au Nirvâṇa. On distingue quatre degrés de Dhyâna, qui sont l'expression de l'élévation graduelle de l'esprit en pureté et en sagesse. Tous ces degrés furent parcourus par le Bodhisatva, au jour mémorable où il fut assis à l'ombre de l'arbre Jambu,
376 et plus tard de nouveau, * lorsqu'il eut vaincu l'esprit des Ténèbres [1]. Nous donnons ici la description de ces quatre degrés [2] :

« Après s'être purifié des tendances sensuelles et du péché, il atteignit à la première méditation : le sentiment de contentement et le plaisir qui naissent d'un jugement exact, mais qui sont encore accompagnés de doute et de réflexion [3]. »

« Après la disparition du doute et de la réflexion et l'avènement subséquent du calme et de l'unité intellectuelle, il atteignit à la seconde méditation : le sentiment de béatitude et le plaisir qui naissent d'une pieuse fixation d'idées et qui sont libres de doute et de réflexion. »

« Arrivé à l'indifférence par suite de son peu d'attachement au sentiment de béatitude, il continua sa méditation, en conservant le souvenir et la conscience, et ressentit dans (tout) son corps un sentiment de plaisir — « indifférent, riche en souvenirs, marchant dans le plaisir, comme disent les Âryas » — et il atteignit à la troisième méditation, celle d'où la joie est absente. »

« Ayant abandonné à la fois le plaisir et la douleur, et comme, déjà auparavant, la joie et la tristesse avaient disparu, il atteignit à la quatrième méditation, où il n'y a

1. *Lalitav.* 147 et 439 ; le texte, à part quelques détails insignifiants, est identique à celui donné par Childers, *Pali Dict.* 169. Cet accord, en grande partie littéral, est une preuve certaine que le morceau est relativement ancien et vénérable en proportion de son antiquité.

2. La notice la plus exacte et la plus détaillée sur les Dhyânas se trouve chez Burnouf, *Lotus,* 800.

3. *Savitarka* et *savicâra,* deux termes qu'on applique aussi à Samâdhi, comme nous le verrons tantôt. Burnouf traduit : « accompagné de raisonnement et de jugement ».

ni douleur ni plaisir : la perfection du souvenir et l'indifférence [4]. »

Par le Dhyâna, l'homme est élevé à des sphères supérieures. De cette expression, sans doute purement figurée à l'origine, s'est développée la doctrine que par le Dhyâna on renaît * dans un des cieux de la région des formes. C'est ainsi 377
que ceux qui ont atteint le degré le plus bas de la première méditation [1], arrivent au séjour des Brahmapârishadyas; ceux qui ont atteint au second degré, à celui des Brahmapurohitas; ceux qui se sont le plus élevés dans la première méditation sont assurés du ciel Mahâbrahma [2]. Il nous serait facile d'imiter cette sorte de mysticisme, en proclamant le dogme profond qu'un homme, dont l'esprit plane dans les sphères supérieures, peut être compté parmi les habitants bienheureux d'un château en Espagne. Il est impossible de dire quelle est, dans de pareils dogmes, la part de la plaisanterie, et quelle est la part du sérieux. On peut cependant admettre comme probable, que ce qui n'était d'abord qu'une plaisanterie, qu'un langage imagé, aura été de plus en plus pris à la lettre, bien qu'il soit possible qu'il y ait toujours eu des initiés, sachant ce qui en était.

Dhyâna, « rêverie, méditation », et Samâdhi « attention », surtout « attention pieuse », sont des idées si étroitement apparentées, que nous ne devons pas nous étonner de les trouver parfois confondues. Dans le Yoga, Samâdhi est tantôt pris dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus

4. A ces quatre méditations correspondent dans le Yoga quatre degrés du Samâdhi inférieur, ce qu'on appelle le Samâdhi cònscient (*samprajñâta*) : le premier est encore accompagné de doute (*savitarka*); le second en est affranchi, mais accompagné de réflexion ou de raisonnement (*savicâra*); le troisième en est affranchi et accompagné d'un sentiment de béatitude; le quatrième est affranchi de ce sentiment; l'individualité seule persiste encore; *Yogas*. I, 17.

1. Chaque méditation, à son tour, a trois degrés : le supérieur, le moyen et l'inférieur.

2. En recourant aux indications données p. 293, le lecteur trouvera facilement les régions éthérées qui correspondent aux autres degrés du Dhyâna.

restreint. Ce n'est que dans le dernier cas qu'on peut appliquer la définition selon laquelle, dans le Samâdhi, le sujet pensant s'identifie avec l'objet de sa méditation, s'y absorbe, pour ainsi dire, de sorte que la différence entre sujet et objet cesse d'exister, ou du moins n'est plus sentie. Les quatre sortes ou degrés de Samâdhi inférieur, pendant lesquelles la conscience entière existe encore (*samprajñâta*) et où le sujet pensant ressent l'objet de sa méditation comme différent de lui-même, correspondent complètement aux quatre Dhyânas que nous venons de décrire. Dans le Samâdhi supérieur, la conscience devient de plus en plus faible, c'est pourquoi il est dit *asamprajñâta*, c'est-à-dire « sans pleine conscience ». En général, le Samâdhi est, de sa nature, une *samâpatti*, c'est-à-dire une coïncidence » en un seul point, une concentration. « L'auteur du manuel du Yoga ne com-
378 prend plus le sens véritable du mot, * et y voit une coïncidence, une identification apparente, une conformité de l'aperçu et de l'apercevant, de même que le cristal transparent montre la couleur de l'objet sur lequel il est posé. Cependant tout ce que le livre nous dit de *samâpatti* nous fait voir que le mot est réellement synonyme de *samâdhi*, de même que « concentration de l'esprit » et « attention » reviennent au même [1]. C'est pourquoi il est dit : « les quatre (premières) Samâpattis sont le Samâdhi avec germe ». Ces quatre degrés ou sortes de Samâpatti sont : concentration, pas entièrement libérée du doute (*savitarka*) ; libérée du doute (*nirvitarka*) ; pas encore entièrement libérée de la réflexion ou du raisonnement (*savicâra*) ; libéré de réflexion (*nirvicâra*). La forme la plus haute de Samâdhi est celle où la conscience cesse : on l'appelle *nirbîja* « sans germe

1. Cette explication erronée (et elle n'est pas la seule) prouve surabondamment que la terminologie du Yoga remonte beaucoup plus haut que l'âge de Patañjali. Samâpatti signifie souvent « harmonie, accord », mais ce n'est pas le cas ici.

(restant) ». Elle coïncide avec *yoga* [2] « suppression des pensées » dans le sens le plus élevé du mot. Le *yoga* parfait, le parfait *samâdhi*, de même que la parfaite *samâpatti*, n'existent qu'au moment de la mort. En un mot, les trois mots signifient au fond la même chose, à savoir l' « attention » à tous les degrés possibles d'intensité et toute la philosophie scolastique des Yogins et des Bouddhistes n'a pas pu obscurcir complètement ce fait. En vrais pédants, ils se sont plutôt efforcés de régler que de comprendre le langage dont ils se servaient.

Malgré toutes les confusions, il est visible que le Yogin met Samâdhi plus haut que Dhyâna. Il en est de même chez les Bouddhistes. En effet, Dhyâna étant la préparation qu'il faut subir avant de pouvoir entrer dans le chemin des saints, des maîtres, Samâdhi est lié particulièrement à la
maîtrise, à l'état sacré qui précède le Nirvâṇa [3] *. Cette dis- 379
tinction entre Dhyâna et Samâdhi n'est pas justifiée au fond : cela devient évident dès que nous nous rappelons que le Tathâgata entra dans le Nirvâṇa, non par le Samâdhi, mais par des degrés différents de Dhyâna [1]. En général, la confusion entre Dhyâna, Samâdhi et Samâpatti est encore plus grande chez les Bouddhistes que chez les Yogins : il ne nous reste qu'à la mettre en lumière.

2. C'est pourquoi *yoga*, dans le sens le plus élevé du mot, est identique à *mukti*, Délivrance, Nirvâṇa. Comparez la définition *yogaç cittavṛttinirodhaḥ*, *Yogas*. 1, 2 avec la parole *nirodho nibbânam Mil. P.* 68. Il y a deux sortes de *yoga* et deux sortes de *nirvâṇa*.

3. Dans le Yoga, le terme pour « suivant immédiatement » est *nântarîyaka*, qu'on peut traduire aussi par « lié inséparablement »; note sur *Yogas*. 1, 16. En pâli, *ânantarika* signifie à peu près la même chose : « conduisant immédiatement (sans degrés intermédiaires) vers le but »; on le comprend aussi comme « inséparable » ou, moins exactement « durable ».

1. Dans une description de la lente extinction de la lumière du soleil un mot comme *dhyâna* est très bien à sa place, mais non *samâdhi*, qui n'a aucun rapport avec l'idée de « luire ». L'emploi de *dhyâna* dans le mythe est donc explicable, mais cela ne justifie pas le manque de système qui frappe dans tout ce système.

A une question du roi Milinda : « Quelle est la marque distinctive de Samâdhi ? » Nâgasena répond : « Sa marque distinctive est d'être la chose capitale; toutes les bonnes facultés ont leur sommet dans Samâdhi, reviennent à cela, penchent vers cela, retournent vers cela »[2]. A la demande du roi, qui ne semble pas trouver cette réponse fort claire, le docteur explique ce qu'il vient de dire au moyen de deux comparaisons, l'une et l'autre également enfantines. L'une compare Samâdhi à un roi qui marche à la guerre avec une armée complète. De même que toute l'armée a le roi pour sommet, repose sur lui, se dirige vers lui, penche vers lui, de même toutes les bonnes facultés ont Samâdhi comme sommet, etc. Dans ce bavardage qui affecte la profondeur, on découvrira sans peine un effort malheureux pour dire que Samâdhi est une *samâpatti*, une concentration, une direction de l'esprit vers un seul point.

On compte tantôt trois, tantôt six, tantôt quatre Samâdhis. Les premiers sont : Samâdhi avec doute et réflexion; sans doute, mais avec réflexion; sans doute et sans réflexion. Ces trois Samâdhis correspondent aux trois premiers degrés de
380 Samâdhi avec pleine conscience (samprajñâta) * dans le Yoga, et avec le même nombre de Dhyânas, dont ils sont, par conséquent, les doublets. Les 6 Samâdhis sont les précédents, de plus celui où la personne tombe dans un état d'abstraction complète ou de stupeur; celui qui est délivré des trois affections fondamentales de la matière[1], et celui qui n'est plus dirigé vers rien[2]. Les quatre Samâdhis sont ceux qui conduisent successivement au renoncement (c'est-à-

2. *Mil. P.* 38. Les mots employés dans le texte se trouvent aussi *Yogas.* 4, 26, mais pris dans un sens un peu différent : *tadâ vivekanimnam kaivalyaprâgbhâram cittam*, c'est-à-dire : « alors l'esprit (la pensée) trouve son point d'appui (proprement : son point inférieur) dans un jugement exact et a un penchant vers la Délivrance ».

1. *Nimitta* ; à savoir : affection, haine et aveuglement (ou ignorance).

2. *Mil. P.* 337.

dire le renoncement au vice et à l'erreur), à la constance, à l'excellence et à l'atteinte du but [3].

Samâdhi comprend huit Samâpattis, degrés de concentration de l'esprit [4]. Les dénominations indiquent que les quatre premiers degrés font partie de Dhyâna — nouvelle preuve que Dhyâna et Samâdhi sont employés comme termes équivalents. On les nomme : Samâpatti du premier, du second, du troisième, du quatrième Dhyâna. D'un degré plus élevé sont les Samâpattis qui sont dirigées vers et nommées d'après les quatre régions du ciel supérieur, ce qu'on appelle les régions informes, le domaine de l'espace illimité, etc. Chez les Septentrionaux, ces dernières seulement sont considérées comme des Samâpattis, les autres comme des Dhyânas, de sorte que, chez eux aussi, Samâdhi est placé plus haut que Dhyâna, eux aussi considèrent Samâpatti comme une fusion [5].

Assez souvent, chez les Septentrionaux aussi bien que chez les Méridionaux, on distingue Samâdhi de Samâpatti. On obtient alors la série Dhyâna, Vimoksha, Samâdhi et
Samâpatti [6] * La véritable différence doit bien être celle-ci 381
que Samâdhi signifie l'effort, l'action de se plonger (dans la méditation), Samâpatti l'état d'y être plongé.

3. Les termes sont, en pâli, *hâna-bhâgiya*, *ṭhiti-bh.*, *visesa-bh.* *et nibbedha-bhâgiya*. On peut comparer ce dernier terme avec *kaivalyabhâgiya* dans le Yoga : c'est ainsi qu'on appelle les impressions extrêmement faibles, *saṁskâras*, qui restent dans l'esprit de celui qui, enfoncé dans le Samâdhi, « sans germe », est sur le point d'arriver à la délivrance. On trouve d'autres points de comparaison dans *Yogas*. 4, 25 et 28.

4. C'est ce qui est dit *Dhammapada*, 311.

5. Vassilief, *B*. 247 ; comp. 240 et 141. La traduction de *samâpatti* par « acquisition, faculté », chez Childers, 428, n'est pas tout à fait exacte ; *samâdhim* ou *dhyânam samâpadyate* signifie « plongé dans le S. etc. » ; *samâpattisampanna* « plongé dans une méditation profonde ». Le fait que les Septentrionaux comprennent le terme de la même façon que Patañjali, et par conséquent de travers, peut se conclure de la théorie d'après laquelle *samâdhi* sert à obtenir l'accord, l'harmonie, *Lalitav*. 37 ; comp. Burnouf, *Lotus*, 349.

6. Par exemple *Mahâvagga*, 1, 78 ; 2, 3. *Kâraṇḍa-vyûha*, 81.

Vimoksha signifie affranchissement de l'esprit, et est triple, comme le *vimukti* correspondant dans le Yoga [1]. Or, ces trois Vimokshas ont littéralement les mêmes noms que les trois Samâdhis de distraction parfaite, etc., nommés plus haut. On parle parfois de huit Vimokshas. Comme le Samâdhi consiste justement dans l'effort de distraire, de détourner l'esprit des choses de ce monde, il va donc de soi que Vimoksha, Samâdhi reviennent en fait au même. Si nous devions distinguer Dhyâna, Vimoksha, Samâdhi et Samâpatti comme autant de degrés dans l'intensité de l'attention, nous pourrions les appeler : méditation, abstraction, attention, concentration.

L'idée d'attention, même d'attention pieuse, est tellement large, que nous ne devons pas nous étonner d'entendre parler de plusieurs centaines de Samâdhis et d'innombrables Samâpattis. Dans un ouvrage de l'Église du Nord, le Kâraṇḍavyûha, qui est surtout consacré à la glorification d'Avalokiteçvara, nous trouvons les noms d'une cinquantaine de Samâdhis, parmi lesquels quelques-uns sont spirituellement imaginés [2], tels que : Éclair, Magnifique clair de lune, Magnifique lumière du soleil, Splendide lumière de l'Inde, Dessécheur de l'Enfer, Faiseur de Nirvâṇa, et d'autres semblables. Dans une collection de 108 Samâdhis dans le même livre [3], on trouve encore d'autres noms, qui ne sont pas mal imaginés. En fait, chez les Septentrionaux, les Samâdhis sont devenus des formules de prières, et ils avaient déjà si généralement ce caractère, il y a plus de mille ans, que le mot *samâdhi* a passé en javanais avec la signification habituelle de prière intérieure [4].

1. Note sur *Yogas*. 2, 27.
2. *Kâraṇḍa-vyûha*, 92.
3. P. 77.
4. Dans une charte en kawi, de l'an 860 après J.-C., nous trouvons mentionné un docteur bouddhique, qui se plonge en *samâdhi*, afin de prier pour le salut du roi.

### 8. — Le chemin de la sagesse sacrée.

* S'il veut atteindre au grand but de la vie : une mort heureuse et le repos éternel, l'homme doit, dès sa jeunesse, marcher dans la vertu et la pureté. Mais les vertus ne suffisent pas : tant qu'on n'a pas renoncé à toutes les erreurs et à tous les préjugés, on ne peut espérer une fin *bienheureuse :* celle-ci ne peut être assurée que par une sagesse éprouvée. C'est pourquoi il faut rechercher la sagesse et s'y exercer : celui qui est parvenu à la sagesse pure et sainte est arrivé à la dernière et la meilleure partie du chemin de la vie, a atteint l'idéal le plus élevé auquel l'homme puisse prétendre, peut être nommé à bon droit un homme vénérable, un maître, un vrai sage, un Ârya, un Yogin. 382

Ce sont là les idées qu'on trouve exprimées, encore avec assez de clarté et sans redondance excessive, dans le code de Manu [1], bien qu'on y reconnaisse une tendance regrettable à l'exagération. L'image du sage pieux, déjà défiguré en certaines parties, dans Manu, est devenu, dans le Yoga et dans le Bouddhisme, une parfaite caricature.

La dernière partie du chemin de la vie humaine, partie que nous appellerons le sentier de la vraie sagesse, est divisée en quatre périodes, nommées les quatre sentiers, une dénomination qui prouve qu'originairement la voie entière de la vertu (y comprise la sagesse) ou plutôt le chemin de la vie (considérée comme une école pour celui qui la parcourt) était divisé en quatre tronçons. Afin d'éviter la confusion, nous appellerons ces quatre stages des grades, au lieu de sentiers ou de chemins.

Selon le degré auquel un sage ou un saint est arrivé, on

1. Surtout le chapitre 6. On peut comparer aussi la réponse du Tathâgata aux questions du géant, voir plus haut, p. 165.

le qualifie de Srotaâpanna [2], Sakṛdâgâmin, Anâgâmin et Arhat ou Ârya. Au fond, tous les quatre ont droit au nom d'Ârya, mot qui a un grand nombre de significations nuan-
383 cées, telles que : * un seigneur, un maître, un personnage honorable, un *gentleman*. Dans le langage des philosophes, *ârya*, opposé à *pṛthagjana* (« un particulier, une personne privée, un homme ordinaire ») prend le sens de « philosophe », de « sage » et *pṛthagjana* devient un homme du *profanum vulgus* [1].

Chaque grade est divisé en deux parties : le « sentier » lui-même, et la jouissance du sentier. Le premier terme semble désigner le moment où l'on obtient le grade ; le second, le temps pendant lequel on y demeure [2]. Dans la légende, comme nous avons vu, nombre de gens entrent immédiatement en jouissance de leur grade. Mais comme ce qui se passe pour des étoiles ne saurait s'appliquer entièrement aux humains, il est difficile de tirer de ces récits des conséquences relatives à ce qui se pratiquait sur la terre. On peut, en outre, se demander si ce dédoublement de chaque grade a jamais eu une valeur pratique. Dans la description des états de sainteté que nous allons résumer, l'élément mythologique et astronomique prédomine tellement, que le lecteur doit s'attendre à contempler l'image des saints bouddhiques tels qu'on les décrit dans les livres, et non pas tels qu'ils sont en réalité [3].

Le Srotaâpanna est de telle nature qu'il a dépassé les

2. Ceci peut signifier « celui qui a atteint le courant », mais aussi : « celui qui atteint l'ouverture, l'entrée ». En tout cas, on peut le traduire par « néophyte ».

1. *Pṛthagjana* correspond, à tous égards, au terme *idiotès*, par lequel les philosophes grecs désignaient les gens qui n'étaient pas de leur corporation. En fait de vanité, les philosophes indiens valaient ceux de la Grèce.

2. Comp. Bigandet, I, 153 ; Childers, *Pali D.* 380.

3. Cette description a été surtout empruntée aux *Mil. P.* 102 ; en partie à Bigandet, I, 153 ; Hardy, *Eastern Monachism*, 280.

localités de souffrance [4]. Il est arrivé à la compréhension (ou : à la vision) et reconnaît le commandement du Grand Maître. Son esprit (c'est-à-dire : lumière) s'élève facilement et s'avance facilement en trois points (inférieurs), mais s'élève difficilement et s'avance lentement dans les couches supérieures, son esprit étant purifié dans ces trois points, mais non encore lavé de souillures dans les régions plus élevées. Il marchera encore pendant 80,000 kalpas [5] et doit
* renaître encore sept fois comme homme ou comme être 384
céleste, avant d'être mûr pour le Nirvâṇa.

Le Sakṛdâgâmin a réduit l'attachement passionné, la haine et l'aveuglement à un minimum. Son esprit s'élève facilement et s'avance facilement en cinq points, mais s'élève difficilement et s'avance difficilement dans les couches supérieures, pour la même raison que tout à l'heure. Il devra traverser encore 60,000 kalpas, et devra renaître encore une fois comme être céleste et une fois comme homme, avant d'atteindre le but final.

L'Anâgâmin a brisé les cinq liens inférieurs qui attachent un être à l'existence [1]. Son esprit s'élève facilement et s'avance facilement en dix points, mais difficilement etc. Il doit encore vivre pendant 40,000 kalpas et ne renaîtra plus qu'une fois, dans un des cieux supérieurs.

L'Arhat est un être qui a détruit les souillures, effacé toutes les taches, abandonné tous les mauvais instincts, accompli sa tâche, déposé l'attachement à l'existence, reçu les quatre sortes de facultés surnaturelles. Son esprit s'élève facilement et s'avance facilement dans le domaine de tous

4. *Apâya*; au nombre de quatre : l'Enfer complètement noir; l'état d'animal sans raison ; de fantôme ; de démon. *Latitav.* 283 il est question de trois Apâyas.

5. Qui désignent probablement 8 subdivisions d'un jour, 8 Prahâras, donc 8/8 = 1 jour ; ou bien, seulement la moitié d'une journée, 16 désignant aussi une circonférence complète.

1. Ce sont : l'erreur de l'individualité ; le doute ; l'immoralité (selon d'autres, l'étalage de piété, l'hypocrisie) ; la sensualité ; la haine.

les croyants [2], mais difficilement dans les régions des Pratyekabuddhas. Après 20,000 kalpas, il est sûr du Nirvâṇa.

Même si les quatre grades des voyants terrestres ne doivent pas exclusivement leur origine à la mythologie cosmique, il est pourtant évident qu'ils ont été conçus sur le modèle des quatre périodes dans la marche des étoiles fixes. Si l'on partage en quatre parties égales l'arc céleste qu'un Voyant des
385 cieux a à parcourir pendant la nuit [3] *, le domaine du Srotaâpanna s'étendra de l'horizon jusqu'à moitié distance entre l'horizon oriental et le méridien. De ce point jusqu'au méridien se meut le Sakṛdâgâmin, qui revient encore une fois. Le Voyant est qualifié ainsi parce que plus tard, 90 degrés plus loin, il reviendra à la même hauteur. A partir du méridien, il devient Anâgâmin, c'est-à-dire ne revenant plus à la même hauteur, car à partir de ce moment, il baisse toujours. Dans le dernier quart de l'orbite, le sage céleste est un Arhat; car c'est un trait distinctif de l'Arhat, d'avoir un penchant pour le Nirvâṇa [1].

Bien que les quatre degrés ou grades forment entre eux un ensemble, on les représente cependant comme situés entre le domaine inférieur de l'obscurité et du crépuscule, et les degrés supérieurs. Les Âryas, Arhats, Muktas (ces mots étant pris dans un sens plus large, comme titres communs de tous ceux qui marchent dans les quatre périodes) sont placés

2. C'est-à-dire ceux qui obéissent aux ordres du Dieu du Jour.

3. Sur cette terre, l'humanité, même en plein jour, vit dans une nuit profonde d'ignorance. Seuls, les philosophes sont autant d'étoiles lumineuses, et contemplent d'en haut, comme les Voyants placés sur la voûte céleste, cette fourmilière humaine. « Monté sur la haute tour de la Sagesse, lui-même exempt de souffrance, il (le philosophe), plaindra l'humanité et la contemplera dans sa haute sagesse, comme un homme placé sur une haute montagne, voit ceux qui vivent dans la plaine », — lit-on dans *Mahâbhârata,* 12, 151, 11. Ces vers ont été reproduits dans le *Dhammapada,* vers 28, où ils sont complètement déplacés dans une série de sentences sur *pamâda,* dans le sens de « négligence. »

1. De là l'expression *kaivalya-prâgbhâra* appliquée à l'esprit (c'est-à-dire à la lumière, à la lueur du maître du Yoga, voir plus haut, p. 379).

entre les créatures de l'obscurité et du crépuscule, d'un côté, et les Pratyekabuddhas de l'autre ; ces derniers occupent, à leur tour, une sphère inférieure à celle qu'occupe le Buddha. Même si l'on avait su que les étoiles fixes sont plus loin de nous que les planètes et le soleil, il eût été explicable qu'on eût assigné une région inférieure aux Voyants, qui semblent plus petits. La confusion désespérante entre les différentes significations du terme Mukta, confusion qui existe déjà dans les écrits les plus anciens de l'Inde, est une conséquence de l'oubli d'une des significations les plus anciennes du mot. En fait, *mukti* ou *moksha* correspond encore assez bien à *yoga,* de sorte que *mukta* et *yogin,* à une époque ancienne, étaient synonymes dans la langue habituelle [2]. En se servant de l'étymologie et de la philosophie, les sages de l'Inde ont réussi à embrouillier tellement les choses, qu'on ne retrouve le vrai qu'à grand'peine.

Il n'est pas facile de déterminer jusqu'à quel point on distinguait les quatre grades chez un Sage terrestre. *En tout 386
cas, ils existaient en tant que conceptions idéales, et correspondent aux quatre degrés de sagesse supérieure dans le Yoga. Les Yogins mûris, développés, sont divisés en quatre classes : 1. Prathamakalpika, « placé dans la première période [1] » ; 2. Madhubûmika, « posté au point de vue de Madhu [2] » ; 3. Prajñâjyotis, « possédant la lumière de la sagesse supérieure » ; 4. Atikrântabhâvanîya, « celui qui a derrière lui tout ce qu'il faut réaliser [3] ». Le premier ne fait que commencer, et doit encore s'exercer ; le second est en

2. Voir la note, p. 378.

1. Le mot pâli correspondant *pathamakappika* signifie « placé au commencement du kalpa », et a, par conséquent, conservé nettement la signification cosmologique.

2. Madhu signifie : miel, liqueur mielleuse, douce rosée, le printemps, le mois du printemps, etc. Le second degré ou étage s'appelle Madhumatî, « riche en miel » ; pourquoi ? on ne le sait.

3. Note sur *Yogas*. 3, 50.

possession de la sagesse qui maintient l'ordre [4] ; le troisième a dompté la matière grossière, les sens, ce qui est matériel et sensuel; tandis que le quatrième a accompli sa tâche, domine tous les moyens auxiliaires, pénètre les pensées des autres et n'a plus d'autre but que l'anéantissement de la conscience. Ce dernier possède tout ce qu'il faut pour faire des opérations magiques : il est un Siddha, un homme accompli dans son art, achevé dans la sagesse supra-sensible, tout comme l'Arhat. Assez souvent on représente ce pouvoir magique comme se trouvant aussi dans les grades inférieurs; ce point a été, à dessein évidemment, laissé dans le vague ; de même qu'on a effacé les limites qui séparent les Arhats bouddhiques des autres Âryas. Théoriquement, le Yogin n'obtient le pouvoir magique qu'au troisième degré, la domination de la matière étant nécessaire pour cela; cependant la puissance magique complète, de même que l'omniscience, n'appartient qu'au sage du grade le plus élevé [5].

Les créatures qui n'ont pas encore mis le pied dans le sentier de la sagesse sacrée, errent, soit dans la nuit noire de l'ignorance, soit parmi les brouillards des concupiscences. Il y en a aussi qui se laissent égarer par la lumière vacillante et trompeuse de la sagesse hérétique des faux docteurs. Il y
387 en a cependant, parmi eux, * qui se tiennent, pour ainsi dire, sur le parvis du sanctuaire. Ceux qui sont suffisamment illuminés pour passer à l'état de néophyte, portent le nom de *gotrabhû*. Le Buddha lui-même a dit : « Qu'est-ce qu'un Gotrabhû? C'est celui qui est en possession de tous les dons dont l'obtention précède immédiatement l'élévation au grade d'Arhat. » La place qu'occupe le Gotrabhû s'appelle Gotrabhûmi [1] ; la connaissance nécessaire à l'obtention de cette place, « science Gotrabhû ». Ces expressions

4. Ce terme signifie aussi : la sagesse de Vishṇu.

5. *Sarvadarçana Saṅgraha*, 179.

1. Jusqu'ici, ce terme ne s'est rencontré que chez les Septentrionaux (Vassilief, *B.* 239) ; Gotrabhû se trouve chez les Méridionaux.

sont assez importantes pour justifier une tentative d'explication.

Il faut remarquer d'abord que Gotrabhûmi correspond à Prânta-bhumi, « terrain de frontière, parvis », dans le Yoga [2], et « science-Gotrabhû » à « sagesse-Prântabhûmi », c'est-à-dire les lumières que quelqu'un possède quand il est arrivé au degré qui prépare au rang de Yogin développé. C'est le degré qu'occupe celui dont l'esprit est assez éclairé pour distinguer le vrai du faux [3]. Il y a quelque confusion au sujet de l'emplacement de ce parvis : quelques-uns [4] croient que c'est le Yogin du rang le plus élevé, celui qui a été délivré pendant cette vie, et qui correspond entièrement à l'Arhat bouddhique, qui doit avoir atteint la sextuple sagesse du parvis. On peut donner le même sens aux paroles du Buddha que nous venons de citer, car la dignité d'Ârya peut signifier l'état d'Arhat, et le commentaire dit expressément que Gotrabhû désigne l'Arhat [5]. A tous les points de vue, la Prântabhûmi correspond donc à la place du Gotrabhû, et la « science-Prantabhûmi » à la science du Gotrabhû. En nous servant de ces données, nous pouvons essayer de découvrir la véritable signification de Gotrabhû.

*Gotra* signifie, entre autres, « famille » et est parfois considéré comme synonyme de *saṅgha*. Ce dernier mot signifie « réunion » et, dans un sens plus étroit, « réunion ecclésiastique, * congrégation »; mais *saṅgha* signifie aussi 388
« union, point d'union ». Certainement quelques-uns ont donné à *gotra* dans le composé le sens de saṅgha, car Gotrabhû signifie parfois « un ecclésiastique, un religieux ». Mais ce sens n'est certainement pas le plus ancien. Employé comme synonyme de *prânta* « bord, limite », *gotra* ne peut

2. *Yogas*. 2, 27.

3. Cette sagesse préparatoire a sept parties; voir, pour le développement, le commentaire sur *Yogas*. pass. cité.

4. Les commentateurs du *Yogas*. 3, 50.

5. Childers, *Dict*. 150.

signifier que l'horizon, la ligne qui unit le ciel et la terre. C'est là que la lumière se sépare de l'obscurité; donc la sagesse de celui qui se trouve placé sur Prânta-bhûmi, le seuil, est une conséquence de la séparation du vrai et du faux, de la lumière et de l'obscurité. Gotrabhûmi est donc « le terrain de frontière » ; Gotrabhû signifie aussi bien « celui qui est sorti de la ligne de séparation » ou « se trouve sur la limite », que « terrain servant de limite » [1]. Donc, un Voyant céleste pourra être qualifié de Gotrabhû quand il est sur le point de se lever, mais aussi quand il est sur le point de se coucher, car il y a une limite à l'Occident aussi bien qu'à l'Orient. De là la confusion que nous avons indiquée tantôt, et qui est une conséquence inévitable du fait qu'il y a un horizon oriental et occidental. Quand on applique l'expression aux Sages terrestres, on peut appeler un Gotrabhû aussi bien celui qui commence à marcher dans le chemin de la sagesse, que celui qui est arrivé au bout de sa course et est sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa.

Il est parfois question de deux sortes ou classes d'Arhats, indiqués par les noms de *sukhavipassaka* et *samathayânika* [2]. Le premier terme peut être traduit par « celui qui se plonge dans d'arides méditations » ; le second par « celui qui cherche son moyen de salut dans le repos ou dans le quiétisme ». *Vipaçyanâ* [3] signifie « large coup d'œil », « juste compréhension » ou « spéculation » ; *çamatha* « repos, calme ». Les Méridionaux comprennent par le premier terme la compréhension intellectuelle, comme suite de

1. La signification dépend du genre. — Ce n'est que maintenant que nous comprenons pourquoi l'esprit (c'est-à-dire la lumière) du maître dans le Yoga est dit *vivekanimnam* « ayant la séparation (l'horizon) sous lui » et *kaivalyaprâgbhâram* « penchant vers la décomposition » ; comp. plus haut la note 3 de la p. 379.

2. Childers, *Dict.* 429.

3. C'est là la vraie forme, voir *Lalitav.* 146, 218 et ailleurs ; et non *vipaçyana* comme écrit Vassilief, *B.* 141 et ailleurs. Un synonyme est *vidarçanâ*, *Lalitav.* 39.

méditations bien conduites; les Septentrionaux entendent par ce mot l'examen critique de toutes les idées, * la péné- 389
tration de ces idées, la représentation imagée de tous les objets qui ont rapport à la spéculation, tels que l'abstraction parfaite, le néant ou bien le Buddha, dans sa pleine majesté, avec toutes ses marques distinctives [1]. Par *çamatha*, l'on entend le calme imperturbable de l'esprit dans toute méditation, par lequel on s'affranchit des liens terrestres. Le *çamatha* n'est autre chose que ce que d'autres sectes nomment *çama*, et qui consiste dans le calme qui est la marque distinctive du sage exercé [2]. Avant que le pieux penseur soit arrivé à cet état, il ne doit pas être quiétiste, mais agir : agir moralement est une condition nécessaire pour arriver à la sagesse, une préparation; le calme imperturbable est une condition nécessaire pour ne pas s'écarter du chemin de la philosophie.

Chez les Bouddhistes, l'Arhat qui cherche son salut dans le repos est préféré au spéculatif. Nous pouvons dire plus simplement, le quiétiste est placé plus haut que le chercheur, l'examinateur. Cela veut-il dire que chaque sage est obligé de parcourir successivement les deux degrés de la recherche et du quiétisme, ou bien qu'un Sage de la première classe vaut moins qu'un quiétiste? — nous ne saurions décider.

Quoiqu'il en soit, en tout cas, le titre d'Arhat, dans le sens le plus complet de ce mot, n'appartient qu'à celui qui a atteint toute science. Mais tout homme qui est mort peut être considéré comme étant arrivé au bout de la science. Donc, l'omniscience et le néant de toute science reviennent au même. Il y a donc un sens profond dans la parole du Seigneur Buddha : « Les Arhats sont délivrés de crainte et d'angoisse [3] ».

1. Vassilief, *B.* 142.
2. Voir par exemple *Sarvadarçana-Saṅgraha*, 169.
3. *Mil. P.* 207. La doctrine d'après laquelle, après la mort, tout cesse d'exis-

En dehors de la classification des Saints en quatre degrés, les Septentrionaux reconnaissent une distinction de trois
390 sortes de fils de Buddha [4]. * Quelques-uns sont placés au rang de suivants, de disciples, ou d'obéissants; d'autres, à celui des Pratyekabuddhas; d'autres encore à celui des Bodhisatvas [1].

Les premiers sont ceux qui, dans leur effort vers le bien suprême, s'efforcent de pénétrer sous la direction d'autrui, dans la connaissance des quatre vérités cardinales, après avoir fui le monde et ses séductions. Les seconds sont ceux qui, après avoir renoncé au monde, vivent dans l'isolement, continents et maîtres d'eux-mêmes, et n'ont plus besoin de direction pour se vouer à la spéculation, à la pénétration de la doctrine des causes et des effets. Leur but, comme celui des premiers, est d'arriver au Nirvâṇa pour eux-mêmes. Plus haut placés que les deux premiers, sont ceux qui s'efforcent d'arriver à la connaissance du Buddha, à la connaissance de l'être né de lui-même [2], et cela non seulement pour arriver eux-mêmes à la béatitude, mais pour y conduire d'autres êtres. Ceux-ci sont nommés Bodhisatvas, et leur véhicule est le Grand Véhicule, le Mahâ-yâna.

Si de cette définition des trois points de vue, on rapproche

ter, de sorte qu'il ne peut être question de métempsycose, sous quelque forme que ce soit, est dite *uccheda-vâda*. Childers, *Dict.* 516, soutient que les Bouddhistes ont cette doctrine en horreur, mais le passage qu'il cite ne le prouve nullement. Le texte en question (Hardy, *M. of B.* 473) ne cite cette théorie que comme traitant d'une de ces questions qu'il ne faut pas examiner, comme le problème de l'infinité du monde, et d'autres semblables.

4. *Lotus*, 52.

1. Au lieu de « rang », les Septentrionaux disent *yâna* « véhicule » et « chemin ». Dans ce dernier sens, *yâna* est employé en différents composés plus anciens, comme *devayâna* « chemin des dieux », *pitṛyâna* « chemin des ombres des ancêtres », composés qui ont servi de modèles à des expressions bouddhiques plus récentes, telles que *çrâvakayâna*, etc.

2. Buddhajñâna, Svayambhujñâna. Les deux termes sont des modifications de *brahmavidyâ*, connaissance de l'esprit, connaissance spirituelle, connaissance de l'Infini, de Dieu.

ce qui est dit ailleurs dans ce même livre, si vénéré dans l'Église septentrionale, on ne doutera pas que les premiers ne désignent les jeunes moines ou novices; les seconds, les ascètes vivant dans la retraite et les philosophes spéculatifs; les troisièmes, les prédicateurs de la foi, surtout les moines prêcheurs [3]. En réalité, il faudrait distinguer quatre sortes d'enfants de Buddha, car, en dehors des trois classes que nous venons de nommer, il y a encore les simples fidèles; et, en effet, il en est question, mais en passant seulement [4].

* Bien qu'on distingue trois véhicules, c'est-à-dire, trois 391
chemins différents qui conduisent les hommes, selon la différence de leurs dons naturels et des circonstances, au but final de la vie, le résultat est toujours le même. En réalité, il n'y a qu'un *yâna :* le Buddha-yâna. C'est pourquoi le Tathâgata dit qu'il amènera un jour tous les êtres au Nirvâṇa final, car, ajoute-t-il, « tous les êtres sont mes enfants ».

Ici, est exprimée en termes doux, presque tendres, l'idée que nous trouvons exposée un peu autrement ailleurs, dans l'ouvrage cité [1] : « Toutes les choses sont égales, vaines, indistinctes en réalité. Il n'y a pas trois véhicules (chemins) ; il n'y en a qu'un. Toutes choses [2] sont égales pour tous et toujours égales. Celui qui comprend cela connaît le Nirvâṇa immortel, béni. »

Cette doctrine est incontestablement bouddhique, mais pas seulement bouddhique, car c'est absolument celle de l'Ecclésiaste de l'Ancien Testament, bien que le ton de l'Ecclésiaste soit beaucoup plus amer et plus dur que celui du tendre Tathâgata [1].

---

3. Déjà du temps de la composition du *Lotus,* des laïques faisaient fonction de prédicateurs; actuellement, au Népâl, la prédication ne se fait presque plus que par des laïques mariés; les religieux mènent une vie exclusivement monastique.

4. *Lotus*, 51.

1. *Lotus*, 89, avec quelques changements d'après le texte original.

2. Et : lois de l'existence.

3. Chap. 9, vers 2, 3 ; chap. 1, vers 2, 9.

## 9. — Exercices pratiques.

De même que la science du médecin se compose de deux parties, théorie et pratique, la philosophie, chez les Indiens, est à la fois une science et un art. Le philosophe et l'ascète, chez eux, n'en font qu'un. Pour devenir un philosophe parfait, il faut donc s'exercer régulièrement, afin d'acquérir le vrai tour de main, l'habileté requise.

Dans le Yoga, on distingue 8 subdivisions ou parties nécessaires de la science, huit Yogâṅgas : 1. les cinq commandements moraux universels, que l'homme doit observer à
392 l'égard de ses semblables *; 2. les cinq devoirs moraux de l'homme envers lui-même; 3. les différentes manières de s'asseoir tranquillement [1]; 4. de retenir l'haleine; 5. l'effort pour détourner l'esprit de tout ce qui peut le troubler; 6. l'attention, la fixation de l'esprit sur un point spécial; 7. la réflexion, la méditation, 8. l'attention interne, l'absorption dans la pensée [2].

Ces subdivisions, dont les six dernières sont évidemment empruntées à la discipline scolaire, peuvent être considérées comme pendants des 6 Vedâṅgas, les six subdivisions ou sciences auxiliaires du Veda : science de la prononciation; grammaire; métrique; exégèse; liturgie; astronomie. Il est vrai que ces disciplines ont un autre caractère, car ce sont de véritables branches d'études, de sorte qu'il semble au premier abord que les Yogâṅgas n'y soient pas comparables.

1. Il y a dix manières (selon d'autres écrivains il y en a davantage) de s'asseoir d'une façon philosophique. Ces manières sont des imitations, soit de la façon dont Brahma et les autres dieux sont représentés assis; soit de la manière de s'asseoir des animaux : « s'asseoir comme un chameau », « s'asseoir comme un vanneau », etc.

2. C'est le sens donné par le système; le terme employé signifie réellement « se mettre dans la tête, se souvenir ». L'élève doit bien se rappeler ce que le maître dit.

Mais nous ne devons pas oublier que la philosophie indienne doit, non son origine certes, mais son développement, au désir de rendre inutile toute cette complication de sciences, et de montrer à l'homme la voie du salut sans qu'il ait besoin de posséder aucune connaissance positive [3]. L'ascète était plus ou moins le rival du vrai brahmane des anciens temps, et bien qu'il ne se posât pas en ennemi de la classe savante [4], il pouvait bien se permettre d'imaginer des subdivisions pour ses propres exercices, d'après un modèle existant et consacré par le temps.

Les exercices énumérés plus haut sont en petit nombre et
simples [*], comparés à ceux que connaissent les philosophes 393
bouddhiques. Au lieu de 8 Yogâṅgas, l'Église méridionale possède un cours de 40 Karmasthânas, c'est-à-dire sujets ou points composant la pratique. De ce nombre sont : 1. exercices dans les 4 Brahmavihâras [1]; 2. les quatre sortes d'attention pieuse, dirigée vers les sphères les plus élevées, les régions sans forme; 3. les dix objets qu'il faut toujours se rappeler (*anusmṛti*) : le Buddha, la Loi, l'Église, les commandements moraux, le sacrifice et la dévotion aux dieux; et aussi les objets auxquels il faut penser (*smṛti*) : la mort, le corps, la respiration et le repos; 4. la conscience qu'il est nécessaire à l'homme de prendre de la nourriture [2], qu'il

3. Ceci est parfaitement d'accord avec la doctrine de l'Ecclésiaste dans l'Ancien Testament, qui soutient que toute étude n'est que tourmente de la chair.

4. Les renseignements des Grecs du IVe siècle avant notre ère montrent assez de quelle considération jouissaient alors les Brâhmanes. De même, dans les écrits bouddhiques les plus anciens, nous trouvons un respect presque superstitieux des Brahmanes; entre autres *Mahâvagga*, 1, 2. Bien plus tard, le Bouddhiste Hiuen Thsang déclare à leur sujet : « Ce sont des hommes d'une vie sans tache. Ils observent la vertu et se conduisent avec honnêteté. La plus grande pureté est le principe fondamental de leur conduite. » *Voy. des Pèl. Bouddh.*, II, 80.

1. Voir plus haut, p. 370.

2. C'est une caricature de la sentence : il faut manger pour vivre, et non vivre pour manger.

le veuille ou non; 5. les rapports spéciaux des éléments fondamentaux du corps; 6. les dix formes dégoûtantes d'un cadavre; 7. l'emploi des cercles universaux (*kṛtsnamaṇḍala*).

Dans cette quarantaine d'exercices, il y en a plusieurs qui ne demandent aucun éclaircissement spécial; d'autres méritent un examen plus détaillé. Commençons par ce qu'il y a de plus remarquable : l'emploi de cercles universaux ou cosmiques [3].

Les dix cercles sont distingués, soit d'après la matière, soit d'après la couleur, soit d'après l'endroit où ils se forment; on obtient ainsi : des cercles de terre, d'eau, de feu, de vent (ou d'air); des cercles de couleur bleue, jaune, rouge et blanche; un cercle en plein air et un cercle dans une localité fermée.

I. Après avoir fait un cercle ou disque de terre glaise ou d'argile, l'ascète doit le mettre sur un piédestal, se poser à une petite distance, et fixer sur le cercle son regard immobile. Pendant qu'il fixe ses pensées sur l'élément « terre », dont il récite mentalement les noms différents [4], il doit se rappeler comment les parties de son corps se composent de
394 cet élément. Cet exercice doit être continué * jusqu'à ce que l'homme tombe dans une sorte de sommeil magnétique. Il arrivera ainsi au premier degré de méditation, Dhyâna. Il doit poursuivre l'opération jusqu'à ce qu'il voie le signe (*nimitta*), c'est-à-dire qu'il puisse voir le cercle aussi bien les yeux fermés que les yeux ouverts [1].

Il n'est pas absolument nécessaire de faire un cercle matériel. Si un homme, dans une existence antérieure, a reçu l'enseignement du Buddha, ou a obtenu la dignité de grand-maître [2], il peut employer comme signe visible une surface

3. D'après Hardy, *E. M.* 252; comp. Childers, *Dict.* 191.

4. Il y a, en sanscrit et en pâli, une multitude de mots pour « terre »; de même pour « eau », « vent », etc.

1. Le peuple dirait « jusqu'à ce que la tête lui tourne ».

2. On se demandera peut-être comment il est possible que quelqu'un se

de terre labourée ou une aire. Mais tout homme qui n'a pas pratiqué ces études dans une existence antérieure, fera bien de se laisser guider par un professeur capable, afin d'éviter les erreurs que peuvent commettre si facilement les inexpérimentés.

Le cercle de terre ne doit pas être fait de terre glaise ou d'argile bleue, jaune, rouge ou blanche, ces couleurs appartenant à d'autres cercles. Il doit avoir la couleur du rouge de l'aurore ou la teinte du sable que le Gange dépose sur ses rivages [3].

A cet exercice on joint une variété particulière de Samâdhi, par laquelle on éloigne tout ce qui s'opposerait à la réussite de la méditation. Ce Samâdhi est de deux degrés, accessoire ou fixe. Bien qu'il arrive que le moine obtienne le signe nécessaire lors du Samâdhi accessoire, il vaut mieux obtenir le degré fixe.

II. L'exercice avec le cercle d'eau a une grande ressemblance avec les exercices précédents. Dans cet exercice aussi, celui qui l'a pratiqué déjà dans une existence antérieure, peut employer comme signe visible un étang, un lac, ou la mer. Dans le cas contraire il faut avoir soin de capter de l'eau de pluie dans une toile, ou, à défaut de l'eau
de pluie, prendre de l'eau pure [4]. On verse celle-ci dans une 395
écuelle ou dans un autre objet analogue et on la dépose à un endroit convenable dans le jardin du couvent ou dans un autre emplacement tranquille. Assis à une petite distance, le vénérable commence alors sa méditation, pendant laquelle il doit penser aux parties aqueuses de son corps et

rappelle ce qu'a fait le nom-et-forme des œuvres duquel il est sorti. Mais ceci ne fait pas de difficulté. D'abord, pour un Bouddhiste, une vérité reçue n'exclut nullement la vérité contraire; en outre, un maître, dans cette qualité, possède des dons surnaturels.

3. On peut voir en détail chez Hardy, pass. cité, le travail préparatoire que doit subir le cercle.

aux différents mots qui signifient « eau ». L'exercice est continué, jusqu'à ce qu'on observe le signe.

III. Les mêmes règles s'appliquent au cercle de feu, sauf la différence des matériaux. A moins qu'un religieux n'ait exercé cet art dans une existence antérieure, il doit commencer par prendre du bois, qui soit bien sec et dur, il le taillera en petits morceaux, le mettra au pied d'un arbre et l'allumera. Puis il prendra une natte de bambou, ou bien une toison ou une toile, il y fera une ouverture d'un décimètre et de quatre centimètres en diamètre ; il la tiendra devant lui et regardera le feu par le trou, en fixant toujours son attention sur le feu, non sur l'herbe ou la cendre, pas non plus sur la fumée qui monte. Il doit se pénétrer de la conviction que le feu dans son propre corps est de la même nature, aussi flamboyant et mouvant que celui qu'il regarde, en récitant mentalement les mots qui signifient « feu ».

IV. Pour le cercle de vent, on doit observer les mêmes règles que pour le premier cas. Il faut — si cela est nécessaire à cause d'une préparation insuffisante — se mettre au pied d'un arbre, et penser alors au vent qui entre par la fenêtre ou par un trou percé dans la muraille, et se dire que le vent dans le corps humain est aussi inconstant que le courant d'air qu'on sent.

V. Si l'on veut s'exercer dans l'art du cercle bleu, il faut se servir de quelque objet de couleur bleue, tel qu'un morceau d'étoffe bleue, ou de fleurs bleues, ou d'un cercle dessiné sur la muraille. Naturellement, un pareil moyen est inutile pour ceux qui, dans une existence antérieure, ont déjà pratiqué l'art ; ceux-ci peuvent se contenter de regarder un arbre avec des fleurs bleues. En faisant cet exercice, il faut se rappeler que la voûte céleste est bleue comme le saphir. Tout le reste va de soi, après les préceptes donnés plus haut.

396 * VII-VIII. Les cercles jaunes, rouges et blancs, ne donnent pas lieu à des remarques spéciales, ils ne diffèrent du précédent que par la couleur.

IX. En s'exerçant avec le cercle de plein air, on emploie, comme objet qu'on regarde, une ouverture dans un mur, un trou de serrure ou une fenêtre. C'est ce que disent quelques-uns ; selon d'autres, il s'agirait d'un cercle de lumière projeté sur un mur [1].

X. Le dernier exercice consiste à regarder attentivement la lumière qui pénètre par une ouverture, à l'intérieur d'une chambre ; il ne diffère donc pas du précédent [2]. Il faut cependant remarquer que d'autres, comme dixième cercle, nomment « le cercle de pensée ».

On peut varier ces exercices en changeant l'ordre de quatorze manières différentes. On peut, par exemple, faire les exercices I à X dans l'ordre donné ci-dessus, en commençant par le cercle de terre, mais on peut aussi prendre l'ordre inverse ; ou bien on peut aller de I à VIII, puis à reculons.

Ces exercices pratiques, bien faits, assurent à l'ascète une puissance extraordinaire. Par le premier, il obtient le pouvoir de se multiplier lui-même, de voler à travers les airs ou de marcher sur l'eau ; de se créer une terre sur laquelle il peut marcher, s'asseoir, se tenir debout ou se coucher [3]. Par le second, il peut créer la pluie, les rivières et les mers [4] ; faire trembler la terre et les montagnes sur leurs fondements, et
secouer les demeures des hommes. * Par le troisième, il peut 397

1. Le terme employé est aussi bien *âloka* que *âkâça*.

2. De tout ce que disent Hardy et Childers, pass. cités, on peut conclure que *âloka*, signifient à la fois « lueur » et « espace ouvert, perspective libre », n'a pas été compris par tout le monde dans le même sens. Le dernier cercle s'appelle celui de *paricchinnâkâça*, « espace limité ».

3. Le soleil fait paraître la terre, en séparant, par ses rayons, le monde visible du chaos.

4. C'est aussi ce que peut faire le dieu du ciel, qui domine les eaux célestes et qui est en même temps le dieu de la pluie, de l'éclair et du tonnerre. Il n'est pas tout à fait exact de dire comme Vassilief, *B*. 142, que les Saints les plus antiques n'auraient pas encore prétendu dominer la pluie, etc. ; le Buddha figure bien certainement comme dieu de la pluie, et Ânanda connaît une formule magique pour faire descendre la pluie, dans son rôle de Bṛhaspati, qui est la voix d'Indra ; le tonnerre accompagne et suit l'éclair.

faire sortir de la vapeur de toutes les parties du corps et faire tomber le feu du ciel ; la gloire qui sort de son corps supprime la lumière des autres êtres ; il peut chasser l'obscurité et enflammer à volonté le bois ou d'autres substances inflammables ; produire une lumière pareille à l'œil céleste qui voit tout, et faire de sorte, quand il est sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa, que son corps disparaisse dans un embrasement lumineux [1]. Par le quatrième exercice, il peut se mouvoir aussi rapidement que l'air, et causer une tempête toutes les fois qu'il le veut. Par les autres exercices, il peut faire paraître des figures de différentes couleurs, changer tout objet en or [2], le colorier en rouge ou en blanc, faire que ce qui est mal et impur devienne bon et pur ; faire paraître à la lumière ce qui était caché ou avait disparu ; pénétrer dans les ravins des rochers et les profondeurs de la terre ; traverser les murs et les remparts et chasser toute souillure.

Inutile de dire que tout ceci est parfaitement vrai, au point de vue poétique, comme description de tout ce que fait et accomplit le Dieu du Jour et du Ciel. Les dix arts sont les Dix Forces (*daçabala*) du Buddha, dans leur forme la plus ancienne, non encore spiritualisée. Accomplis par des Saints terrestres, ces actes magiques ne sont que des imitations de ce que fait le grand Magicien céleste, et il est parfaitement explicable que cette imitation ne se puisse manifester que par des jongleries. Comme les Bouddhistes, les Yogins, eux aussi, prétendent posséder ces dons de thaumaturge ; ils font dépendre ces pouvoirs du plus haut degré de concentration, qu'ils appellent *saṃyama* [3]. Ils ne se servent cependant pas de cercles artificiels, mais de ceux qui existent dans

1. C'est le même mythe que celui du Phénix qui disparaît dans les rayons.
2. Ainsi que le faisait le roi Midas.
3. C'est au fond le même mot que le pâli *yamaka* (*pâṭihâriya*) « acte magique » ; *yamaka* et *yoga* (le dernier mot signifie aussi « jonglerie »), sont en outre à peu près synonymes.

la nature : le soleil, la lune, et les étoiles [4]. Ils sont donc doués du même pouvoir que les saints bouddhiques qui se sont déjà exercés en une existence antérieure.

* Jusqu'à quel point les Bouddhistes ont ou avaient cons- 398
cience de la base purement mythologique de leur mysticisme, est un point qu'on ne peut déterminer à l'aide des données que nous possédons. Nous pouvons affirmer d'autant plus nettement que toutes ces pratiques mystiques — qu'on a l'habitude de considérer avec un certain mépris, comme des développements parasitaires de la doctrine prêchée par un certain Sage nommé Siddhârtha ou Sarvârthasiddha — remontent, quant à leur origine, à un passé lointain, lorsque la Congrégation des Saints n'existait pas encore sur la terre. Du reste, l'existence prébouddhique, c'est-à-dire préhistorique, de ces exercices mystiques à l'aide de cercles, était bien connue des Bouddhistes, car ils ont pris soin de nous apprendre que ces procédés magiques étaient en vogue plusieurs millions d'années avant l'apparition de Çâkyasiṁha [1].

Les dix cercles universaux se nomment *Kṛtsnâyatana* chez les Septentrionaux. Les cercles magiques [2] et autres procédés merveilleux ne leur manquent pas. Au premier rang se placent les Dhâraṇîs, formules magiques, qui, comme le nom le donne déjà à entendre, servent d'amulettes salutaires, écartant le mal, de talismans ou de signes mystérieux (qu'on nomme ordinairement *rakshâ*) [3].

4. Nous ne pouvons pas entrer ici dans plus de détails, et nous renvoyons au troisième chapitre du *Yogasûtra*, qui est consacré tout entier aux dons miraculeux.

1. *Dhammapada*, 131.

2. Dans Târanâtha, *Geschichte des Buddhismus*, p. 108, il est question des cercles magiques ; on en nomme un, le cercle Mâyâjâla ; dans le même livre, p. 228, il est question des 4 cercles Amṛta. De même, le nom d'un Samâdhi Apkṛtsna, dans le *Lotus*, 254, doit se rattacher à l'exercice du cercle d'eau.

3. *Dhâraṇî* signifie « celle qui conserve, conservatrice ». *Rakshâ*, « amulette, signe mystique, moyen préservatif », peut signifier aussi étymologique-

Les Dhâranîs n'ont pas toujours la même forme, bien que toutes aient ceci en commun qu'elles servent à chasser le mal et à assurer le succès. Parfois, ce ne sont pas de véritables formules, mais des poèmes de contenu mystique, dont la longueur peut aller de 8 à 500 couplets. En tête se place la maxime fondamentale (*bîjamantra*), qui est répétée au
399 milieu ; à la fin se trouve ce qu'on nomme la louange * ou la glorification [1]. Les Dhâraṇîs qui accompagnent les principaux livres des Septentrionaux, en forment une sorte d'introduction, et dans ce cas, ils correspondent pour leur caractère essentiel, aux pièces de vers qui, dans le Mahâbhârata et dans d'autres ouvrages, sont mis au commencement et à la fin, pour indiquer le but principal du livre et en recommander la lecture comme méritoire. A la plupart des Purâṇas s'ajoute de même une Louange ou Glorification développée (*Mâhâtmya*) comme appendice constant.

D'autre part, les Dhâraṇîs ne contiennent souvent que des mots sans liaison, de l'« abracadabra » ; on peut alors les qualifier de formule cabbalistiques [2]. Pour ce qui regarde la nature et l'usage de ces formules, elles ont tant d'analogie avec les Runes des anciens Germains et Scandinaves, que nous pouvons leur attribuer la même origine. Avant l'introduction de l'écriture, les Runes étaient des formules magiques et des signes auguraux ; il en a dû être de même des plus anciennes Rakshâs ou Dhâraṇîs. Ce qui s'y trouve de particulièrement bouddhique, ne pourra être reconnu que lorsque nous aurons à notre disposition un plus grand nombre de ces formules de conjuration, de magie et de béné-

ment « conservation, garde, *phylacterium* », car *rakshati* signifie « conserver, garder ». En tout cas, c'est cette étymologie qu'on a eue en vue en transcrivant *raksha* par *dhâraṇi*.

1. Hodgson, *Ess.*, 49 ; Burnouf, *Introd.* 541 et 121 ; Vassilief, *B.* 142.

2. Les formules dans le *Lotus* se composent de vocatifs de mots féminins, dans lesquels on peut reconnaître des noms de Durgâ, l'Hécate indienne, et d'autres déesses-mères.

diction. En tout cas, le genre n'a pas été inventé par les Bouddhistes du Nord, et n'est pas leur propriété exclusive; on peut admettre que, dans leur forme plus ancienne, ces formules constituent le germe d'où s'est développé plus tard toute la littérature des Tantras, ou poésie mystérieuse de l'Inde [3].

Le lien entre la méditation pure d'un côté et les cercles universaux et les Dhâraṇîs de l'autre, doit se chercher en ceci que les derniers sont destinés à féconder la première, à développer pratiquement le pouvoir magique auquel on s'est préparé par une sagesse supérieure [4]. C'est pourquoi les Yogins, tout comme les fils de Buddha, s'occupent de magie,
et du Yogin arrivé au troisième degré de sagesse, il est
dit [*] qu'il a revêtu l'amulette, la *rakshâ* [1], afin de donner 400
à entendre qu'il est devenu puissant en toute sorte de magie.

Même sans la déclaration expresse des Bouddhistes eux-mêmes [2], nous saurions que c'est Çâkyamuni qui a révélé les Dhâraṇîs à l'humanité. Ce n'est que chez lui que la magie peut avoir son origine : il est le plus grand des sorciers — les hérésiarques téméraires le sentirent à leur confusion — de même qu'Odhin, le plus puissant des thaumaturges, a inventé et enseigné aux autres les Runes. Ceci n'est pas en contradiction avec le fait qu'ailleurs Avalokiteçvara est nommé comme l'inventeur de la même formule magique en six syllabes [3] que le Buddha enseigna à Ânanda [4], car Avalokiteçvara et le Buddha sont un, avec cette différence que le premier personnifie le présent, le second le passé. Ceux qui attribuaient l'invention à Avalokiteçvara *peuvent* avoir voulu dire que la formule était rela-

3. Comp. Vassilief, pass. cité.
4. *Sarvadarçana*. S. 169.
1. Note sur *Yogas*. 3, 50.
2. Hodgson, *Ess*. 49.
3. Probablement les six saisons.
4. Burnouf, *Introd*. 541.

tivement récente, mais il n'est nullement besoin de supposer cela, vu que, dans certains ouvrages de l'Église septentrionale, Avalokiteçvara vivant est un être beaucoup plus considérable que tous les Buddhas morts réunis.

Il y a, dans les mémoires d'Hiuen-Thsang, une notice très remarquable sur le sujet qui nous occupe [5]. Il raconte qu'au premier concile général de Râjagṛha, immédiatement après le Nirvâṇa du Seigneur, on rédigea cinq Piṭakas, à savoir les trois Piṭakas officiels ou canoniques, le Samyukta-Piṭaka [6] et le Piṭaka des Dhâranîs, qu'il mentionne ailleurs sous le nom de Piṭaka des Vidyâdharas [7]. Nous verrons plus
401 tard que le premier Concile [*], aussi bien que le second, pourrait bien n'être qu'une fiction mythique ou dogmatique, mais, malgré cela, le renseignement du docteur chinois peut être parfaitement vrai, pourvu qu'on en comprenne la véritable signification. Il n'y a pas la moindre raison de supposer que les formules magiques, en tant que genre littéraire, soient plus récentes que les Suttas, le Vinaya et l'Abhidharma; c'est plutôt le contraire qui est vraisemblable. La collection, telle qu'elle existe maintenant, est-elle aussi ancienne que les trois Piṭakas? C'est là un point qu'on ne peut ni prouver, ni affirmer avant qu'elle ait été publiée. Cependant nous possédons assez de données pour conclure que le Piṭaka des Dhâraṇîs est le pendant de l'Atharva-Veda, comme les Trois Piṭakas le sont des Trois Vedas. D'abord, l'Atharva est principalement une collection d'incantations magiques, de formules pour bannir des maladies, de conjurations, etc., de sorte que la nature des deux collections est la même; d'un autre côté, il y a des points de ressemblance pour des détails

5. Stan. Julien, *Voy. d. Pèl. bouddh.* III, 38.

6. Le sens de *saṃyukta* dans ce contexte n'est pas sûr; comp. Vasilief, *B.* 115; Julien, pass. cité, et Burnouf, *Introd.* 49. C'est probablement Burnouf, qui a trouvé le sens exact en traduisant par « court » et le Saṃyukta. P. correspond vraisemblablement au Saṃyukta-Nikâya, une partie du Sutta-Piṭaka.

7. Les Vidyâdharas sont des Anges ou Génies.

secondaires. C'est ainsi que l'Atharva est attribué aux « Atharvans et Aṅgiras », les Aṅgiras sont des messagers célestes, des anges [1], ce sont donc des êtres de la même nature que les Vidyâdharas, auxquels on rattache le Dhâraṇî-Piṭaka. Un autre trait de ressemblance entre les deux collections se trouve dans l'emploi du mot *hṛdaya* « cœur ». Un des appendices de l'Atharva s'appelle « le cœur d'Atharvan », et une des prières qui font partie de cet appendice « le cœur de Kubera. » Les Dhâranîs, elles aussi, sont considérées comme « le cœur des Tathâgatas et des Bodhisatvas », et une collection de prières est intitulée « Cœur de l'Éclair » [2].

Les élaborations que doit subir la formule magique avant d'avoir l'effet désiré, d'après les indications de la littérature hindoue [3], sont assez connues, mais on n'a pas encore recherché comment les Bouddhistes septentrionaux élaborent leurs formules.

Les deux divisions de l'Église connaissent, comme d'autres sectes mystiques indiennes, ce qu'on appelle les *mudrâs*, c'est-à-dire « estampilles, sceaux, types », expression qui désigne les différents signes symboliques qui se font avec les doigts.

---

* Parmi les 40 Karmasthânas, on compte aussi la considé- 402
ration ou méditation des dix formes dégoûtantes que peut prendre un cadavre : gonflé, bleuâtre, pourri, plein de trous, déchiré [1], disloqué, mutilé et éventré, taché de sang, couvert de vers, un squelette.

1. Étymologiquement aussi, *aṅgiras* est le même mot que le grec *angelos*, d'où vient notre *ange*.

2. Vasilief, *B.* 143 ; Burnouf, *Introd.* 543.

3. Entre autres, *Sarvadarçana-Saṅgraha*, 170. Il y a 10 façons de les élaborer, nombre qui correspond à celui des cercles universaux. C'est du reste la seule analogie entre les deux arts.

1. Dans le texte, *vikkhâyita*, expression qui, dans le *Visuddhi-Magga* et, d'après celui-ci, chez Hardy, *E. M.* 268 est expliquée par : « mangé par les chiens, les chacals, etc. »

Le but de cette liste, qui sent la salle de dissection [2], n'est pas tant, semble-t-il, de rappeler au sage le *Memento mori* — car pour cela il y a un autre Karmasthâna, à savoir « penser à la mort » — que d'exercer ses nerfs, ce qui peut aider le Saint dans son Samâdhi et lui est certainement fort utile quand il doit faire des opérations magiques.

La méthode que suivent les Septentrionaux pour endurcir l'âme n'est certainement pas moins approfondie. Afin d'éveiller l'horreur de tout ce qui est mondain et habituer l'intelligence à l'idée qu'il n'y a rien qui mérite quelque affection, il est prescrit à l'ascète de regarder, d'abord une partie de son propre corps, puis son corps tout entier, puis son entourage, et enfin le monde entier comme un ulcère, une pustule, une charogne. Un homme qui s'est pénétré de ces idées pendant quelques jours, finira même par avoir le dégoût de la nourriture [3].

403 ** Une chose de la plus grande importance, dans la méditation dévote, est l'art de régler et de retenir la respiration. Retenir la respiration se dit *prâṇâyâma*. Étymologiquement, le mot peut aussi signifier la durée plus ou moins longue de la respiration, et aussi la longueur, la durée d'une inspiration ou d'une expiration. En reliant entre elles, ou plutôt en confondant ces trois significations, et en mesurant localement, temporairement et par le calcul la durée d'une respiration et d'un arrêt de la respiration, on a construit un système de respiration philosophique, qui est déjà assez développé dans le Yoga. Le *prâṇâyâma* est, en effet, considéré comme un des 8 Yogâṅgas nécessaires; avec une équivoque intentionnelle,

2. Le Yoga et le Bouddhisme nous rappellent continuellement la médecine. Il est assez probable qu'il faille chercher la cause de ce phénomène dans le fait que, dans des âges anciens, le sorcier et le médecin ne faisaient qu'un.

3. Vassilief, *B*. 138. — La même conception aimable du monde se retrouve dans ces vers du *Sarvadarçana-S*. 15 : « Le moine, l'amant et le chien, en présence d'un seul et même corps de femme, penseront à trois choses différentes : le premier, à une charogne; le second, à une amante, le troisième à de la nourriture. »

on l'explique ainsi : « *prânâyâma* est l'arrêt du mouvement d'inspiration et d'expiration », mais aussi, quoique d'une façon un peu plus cherchée : « *pr.* est la distinction des mouvements d'inspiration et d'expiration [1] ». Pour ce qui concerne l'art de compter les inspirations et expirations, on peut dire que la respiration rend les mêmes services pendant la méditation, que le pendule pendant les observations astronomiques. On ne peut prouver que cette mesure de la respiration se rattache à des pratiques médicales; mais il est certain que le Yogin emploie volontiers des termes médicaux; il parle entre autres du « vomissement de l'haleine [2] ».

Chez les Bouddhistes, eux aussi, l'art de retenir l'haleine et de compter les inspirations et expirations est lié inséparablement à la méditation [3]. L'art, d'après eux, est une invention des Pratyekabuddhas; cela est exact en ce sens, que le Pratyekabuddha Devadatta, autrement dit la Lune, a été considéré, depuis des temps immémoriaux, comme un grand « mesureur » du temps, de telle façon qu'on a cru découvrir dans les mots qui désignent la lune, dans la langue indienne comme dans les langues germaniques, le sens étymologique de « mesureur, mesure. »

Chez les Méridionaux, l'art de respirer philosophiquement, qui est compté parmi les Karmasthânas, n'est pas moins développé. Généralement parlant, l'exercice consiste en ceci : * 404
on fixe l'attention sur sa propre respiration, en la rattachant à 16 objets de la méditation. Il est évident que le nombre des objets doit être seize, car seize est le nombre plein de la Lune, du Pratyekabuddha Devadatta. Quant à l'exercice lui-même, on le décrit à peu près ainsi [1] :

« Après s'être assis selon les règles de l'art, le penseur

1. *Yogas*. 2, 49.
2. *Yogas*. 1, 34.
3. Vassilief, *B*. 139.
1. D'après Hardy, *E. M.* 267. Nous avons beaucoup abrégé.

fait avec réflexion et un esprit calme une inspiration et une expiration. En prenant longuement haleine par les fosses nasales, il remarque comment il a pris longuement haleine. En chassant ensuite longuement l'haleine par les narines, il remarque comment il l'a chassée. En respirant brièvement, il fait en lui-même la remarque correspondante. Quand il est arrivé à la claire conscience que le commencement, le milieu et la fin de toute haleine viennent du corps, il prend la résolution de faire avec réflexion une inspiration et avec réflexion une expiration. Après avoir arrêté un moment le mouvement de la respiration, il prend de nouveau haleine et en pensant comme il le fait, il maîtrise ses sens. Puis il expire de nouveau l'haleine, avec l'attention nécessaire. A ce moment, il se représente la félicité qui se rattache à la méditation du premier degré, et pendant cette méditation il fait encore des mouvements d'inspiration et d'expiration. De la même façon il répète l'exercice, en ayant continuellement d'autres objets présents à l'esprit, entre autres l'idée que la décomposition des Skandhas est suivie du Nirvâṇa, et enfin l'idée que, en possédant la clairvoyance, il pourra, en pensée, s'exalter, pour ainsi dire, jusqu'au Nirvâṇa. Pendant cette méditation aussi, il fait des mouvements d'inspiration et d'expiration. En continuant ainsi l'exercice avec 16 objets divers, on dompte les sens. Afin de réussir, l'ascète doit observer soigneusement ses narines, pendant qu'il se sert de l'intelligence comme d'une rêne et de la sagesse comme d'un aiguillon [2]. Dès qu'on aperçoit le signe (*nimitta*), l'exercice a réussi.

2. Correction bouddhique des lignes poétiques de la *Kaṭha-Upanishad* :

Considère l'âme comme le maître du char
Et le corps comme le char lui-même.
L'intelligence comme le conducteur du char
Et la conscience (la volonté) comme la rêne.
Les organes des sens sont dits les chevaux,
Et le terrain de leur activité la prairie.

Comp. Manu, 2, 88.

* Nous croyons avoir prêté l'attention nécessaire aux quarante Karmasthânas et à ce qui leur correspond dans l'Église septentrionale. En dehors des Dhâraṇis, les éléments de la magie philosophique sont communs à tous les Bouddhistes, de sorte que c'est la façon particulière et systématique de les réunir qui seule pourrait être considérée comme postérieure à la séparation des deux divisions de l'Église. 405

---

10. — Aperçu général du sentier de la vertu et de la sagesse.

C'est un des traits distinctifs du Bouddhisme qu'il recherche moins la simplification que l'extension, qu'il s'efforce moins de trier les notions traditionnelles que de les concilier. Il s'efforce d'être large et libéral, et s'assimile par conséquent les éléments les plus hétérogènes, après leur avoir fait subir les modifications nécessaires. La façon dont il a élevé avec des matériaux divers un édifice majestueux témoigne d'une ingéniosité peu commune, et aussi d'une patience infinie dans le développement des plus petits détails.

L'aperçu le plus complet des qualités qui doivent distinguer la conduite de l'homme réellement sage et vertueux, se trouve dans le *Lalitavistara*. Ces qualités, au nombre de 108, y sont désignées par le nom de Dharmâlokamukhas, c'est à dire points principaux du domaine étendu du Dharma [1]. Réunies, elles forment l'idéal, pour ainsi dire, d'une vie
sainte. Elles ont aussi une origine céleste, * car c'est le Bodhi- 406
satva, sur le point de descendre sur la terre, qui les révéla aux anges dans l'assemblée des dieux, comme tous les Bodhisatvas l'avaient fait avant lui [1].

1. *Lalitav.* 34. Âlokamukha est formé, d'après nous, sur le modèle de *diṅgmukha*, point principal des régions de l'horizon ; *âloka* « espace ouvert », autant qu'on peut en déterminer le sens, est en fait synonyme de *diças*, « les différentes directions », l'espace dans toutes les directions.

1. On ne peut attribuer aux fils de Buddha l'affirmation que toute vérité

Dans cet aperçu général, on découvre facilement plusieurs groupes, dont chacun contient plusieurs articles, en nombre inégal. Un certain nombre de ces groupes ont déjà été mentionnés dans les pages précédentes, et nous pourrions par conséquent nous dispenser de les traiter de nouveau, si nous ne trouvions dans la liste plusieurs termes avec un sens différent de celui qu'on leur attribue ailleurs. Parfois la liste semble en contradiction avec elle-même, et la portée qu'on donne à telle qualité ou vertu n'est pas d'accord avec le sens que le Dharmâlokamukha devrait avoir d'après le contexte [2]. Nous examinerons maintenant la liste, article par article.

1-4. L'énumération des quatre premières qualités n'a évidemment d'autre but que de faire ressortir qu'un homme qui va entreprendre une tâche doit le faire avec bonne humeur et dévouement, s'il veut avoir chance de réussir. Ce sont : plaisir (et foi [3]), bonne humeur, gaieté et joie. On explique ainsi pourquoi sont requises ces qualités : la foi conduit à une résolution inébranlable ; la bonne humeur éclaircit l'esprit troublé ; la gaieté conduit au succès, et la joie à la purification de l'esprit.

5-7. Trois choses qu'il faut maîtriser : le corps, le langage et l'âme. Par l'assujettissement (*saṁvara*) du corps on reste libre des trois péchés corporels ; en maîtrisant la langue, on évite les quatre péchés qu'on commet en parlant ; en domp-

commence avec le dernier Tathâgata. C'est là une théorie qui leur a été gratuitement prêtée par des savants européens, mais que le Bouddhisme n'a jamais soutenue.

2. Ceci peut avoir été causé, en partie, par des changements postérieurs dans le texte.

3. *Çraddhâ*, la signification « foi » ne s'accorde pas bien avec ce qui suit ; cependant l'effet qu'on attribue un peu plus loin à cette qualité, prouve que le rédacteur de l'aperçu prenait le mot dans ce sens. En d'autres termes : on a admis dans la liste un groupe de mots, pris on ne sait d'où, sans bien comprendre ce que le premier mot voulait dire.

tant l'âme on se gardera de la convoitise [4] du bien d'autrui,
des mauvaises intentions [*] et des vues erronées. Les trois 407
péchés corporels sont l'homicide, le vol et l'adultère; les quatre transgressions du parler sont le mensonge, la médisance, la brusquerie et le bavardage oiseux. A part le mot *saṁvara*, pour lequel on emploie ailleurs d'ordinaire le synonyme *saṁyama*, cette trinité de péchés, avec la définition de chaque vice, a été prise dans Manu [1], de sorte qu'il n'est pas étonnant que les Méridionaux aient absolument la même division [2].

8-13. Il faut toujours être rempli de la pensée (*anusmṛti*) de six objets : le Buddha, la Loi et l'Église ; le renoncement, la moralité et les dieux. En ayant le Buddha toujours présent à l'esprit, on parvient à une compréhension juste; la pensée continuelle de la Loi donne de la clarté quand on proclame la Loi; la pensée de l'Église nous conduira dans le droit chemin. En songeant toujours au renoncement, on arrivera à se défaire de toutes les hypothèses (nécessaires à certains égards, mais au fond inutiles) [3]. Penser aux préceptes moraux est surtout utile quand il s'agit de remplir des devoirs pieux, et la pensée des dieux élève l'esprit. Tandis que le groupe précédent nous montre brièvement et essentiellement nos devoirs à l'égard de nos semblables et nous impose la nécessaire domination de nous-mêmes, on voit commencer ici la liste des choses que nous devons faire : il ne suffit pas de ne pas faire le mal, il est encore nécessaire de développer le bien. Il faut supprimer les branches trop luxuriantes, et développer les bons germes, c'est-à-dire les ten-

4. La bonne leçon est *abidhyâ*, voir Manu, 12, 5.

1. Manu, 12, 5. Les définitions des termes, dans Manu, sont à la fois plus larges et plus exactes; les mots qu'on y emploie représentent vraiment des idées ; dans la liste des Dharmâlokamukhas ce sont des corps sans âme.

2. Par exemple sous le mot *vaciduccarita*, chez Childers, *Dict.* 542; comp. 127.

3. *Tyâga*, « renoncement », proprement « l'acte de laisser aller, d'abandonner, de céder, sacrifice ». Les religieux prennent surtout *tyâga* dans le sens de « cession de biens au profit de l'Église. »

dances élevées de notre âme. Les six qualités énumérées dans ce groupe sont comme autant de mesures de précaution, qui doivent faciliter la croissance tranquille des bonnes semences. Les petites plantes frêles qui naissent de ces
408 semences * doivent être cultivées avec soin. C'est à ces sortes de plantes qu'on peut comparer les quatre subdivisions du groupe suivant.

14-17. Amabilité (ou : bienveillance), compassion, enthousiasme joyeux et indifférence. La première qualité doit nous mettre en état d'accomplir toutes les œuvres relativement bonnes [1]. La compassion nous empêche de faire du mal aux autres. L'enthousiasme joyeux nous fait pousser à bout toutes les entreprises, et l'indifférence nous conduit au mépris des désirs sensuels. Ce sont là les quatre Brahmavihâras qui, comme nous l'avons déjà vu, sont directement empruntés au Yoga [2]. Au fond, les mots employés signifient : disposition amicale, compassion, sympathie joyeuse et équanimité.

18-21. Il y a quatre points de contemplation ou de méditation : [3] l'inconstance, la misère, l'irréalité et l'abominable laideur (du monde). La première méditation élève l'esprit

1. Les bonnes œuvres n'ont qu'un mérite relatif, puis que, comme nous l'avons vu, la distinction du bien et du mal disparaît quand on est arrivé à un point de vue élevé.

2. Les paroles de Köppen, *die Religion des Buddha*, 448 : « l'affection universelle envers les créatures (*maitrî*) est le noyau réel de la morale bouddhique, le trait fondamental et caractéristique du Bouddhisme », méritent quelque éclaircissement. *Tous* les hommes doivent être affectueux, bienveillants, envers tous les êtres. Mais les hommes ont tant de devoirs différents que tous ne peuvent pas se montrer toujours également bienveillants; le soldat, par exemple, dans le tumulte de la bataille, est bien obligé de songer à autre chose. C'est pourquoi la *maitrî* est le signe distinctif du brahmane; *maitro brâhmaṇa ucyate*, « le brahmane est dit affectueux » dit Manu, 2, 87. Parmi les brahmanes, ce sont à leur tour les Yatis qui doivent le plus briller par la bienveillance. Naturellement les copies des Yatis, les moines des autres sectes, ne peuvent pas leur être inférieurs à cet égard.

3. *Pratyavekshâ*, ailleurs *sañjñâ* « conscience. »

au-dessus des tendances sensuelles, éthérées et idéales (et : au-dessus des tendances dirigées vers le monde des instincts sensuels, des formes et de l'informe). La considération de la misère de ce monde détruit l'attachement. En faisant attention à l'irréalité (de toutes choses) on en arrive à dépouiller l'attachement profond que l'homme a pour soi-même, et en faisant attention à la laideur (du monde) on cessera d'en subir l'attrait [1]. Ce sont là les quatre points de méditation
bien connus dans le Yoga, * et dont mention est aussi conti- 409
nuellement faite chez les Méridionaux [1]. Le lien qui rattache ce groupe au précédent doit probablement être cherché en ceci, que les deux groupes, bien que divers de nature, sont cependant également indispensables comme préparation à la véritable méditation. Ce n'est pourtant pas ainsi que le compilateur de l'aperçu semble avoir compris la chose, car ce qui suit est une série de bonnes qualités et d'habitudes louables qui n'ont que peu ou point de rapport avec la méditation.

22-51. Tous les membres de cette série, à de rares exceptions près, peuvent être rangés par couples. La plupart de ces couples consistent en deux mots synonymes. De même que, de nos jours encore, les auteurs de dictionnaires de synonymes s'efforcent de créer toutes sortes de distinctions imaginaires, de même les rédacteurs de l'aperçu, se plaçant à leur point de vue dogmatique, ont attribué une signification spéciale à chaque membre du couple. La série commence par la honte et la retenue : la première conduit au calme intérieur, la seconde au calme extérieur. Puis viennent le vrai et le désirable ; le premier nous mène à la concorde (ou : la paix) avec les dieux et les hommes ; le second, à la concorde (ou : la paix) avec nous-mêmes. Le couple suivant est la pratique de la vertu et le recours aux Trois Joyaux ; la

1. Il faut lire dans le texte : *anunayasamûhananâya*.

1. Voir plus haut, p. 371.

première nous fait chercher notre consolation dans la vertu ; le second nous préserve des trois états misérables (en Enfer, etc.) — Puis viennent : reconnaissance et gratitude : elles ont pour effet que la racine du bien fait par quelqu'un ne périt pas et qu'on sait estimer son semblable. Connaissance de soi-même et connaissance du caractère (ou : connaissance
410 de l'être [2]). Par la première on approfondira * la (véritable) nature (ce qui est essentiel, particulier dans quelqu'un ou quelque chose) ; par la seconde on gardera l'équanimité en présence du malheur d'un autre [1]. Connaissance du droit (du devoir) et du moment (approprié) ; ces qualités conduisent à la conception des devoirs, grands et petits, et à une intelligence nette (des choses [2]). La modestie nous fera sentir le besoin de compléter notre savoir ; un esprit qui ne se laisse pas abattre rendra un homme capable de se préserver soi-même et les autres [3]. L'absence de sentiments haineux est cause qu'on ne fait pas de mal aux autres [4]. Une résolution ferme met fin à toute hésitation. La méditation du profane (de la laideur de toutes choses mondaines) nous fait abandonner toute pensée de jouissances sensuelles [5], tandis que l'absence de malveillance est cause que nous abandon-

2. *Âtma-* et *satva-jñatâ.*

1. Au lieu de faire ressortir nettement, en présence du vague des significations d'*âtman* et de *satva*, quel était le sens qu'on donnait à ces mots, on a imaginé, pour plus de sûreté, des phrases vides d'idées, afin de se mettre à l'abri de toute critique. L'auteur ne se souciait que des mots, non des choses.

2. Ce couple doit avoir été emprunté à quelque livre de droit ou à quelque traité sur les devoirs des rois : les deux qualités exigées sont celles d'un juge ou d'un roi, considéré comme juge suprême ; elles n'ont rien de commun avec le monachisme.

3. D'après une autre leçon : « de préserver sa propre puissance (ou : armée). » Le passage relatif à ce couple a été altéré, de sorte qu'il est difficile de dire ce que portait l'original. Il est seulement clair que le couple indique les qualités requises d'un roi, non celles d'un moine.

4. *Kṛtya* se trouve ailleurs avec le sens de « mal causé par la sorcellerie ou la magie » ; donc dans le sens du mot féminin *kṛtyâ.*

5. Cette méditation est la même que celle sous le n° 21 plus haut, avec un autre nom.

nons toute pensée de faire du mal aux autres. L'affranchissement de tout aveuglement aura pour conséquence d'enlever toute ignorance. Les deux termes qui suivent signifient proprement : l'effort vers la justice et le désir d'être juste ; deux qualités capitales d'un roi ou d'un juge. Il est difficile de dire quel sens le compilateur de la liste veut donner à ces termes. D'après lui, la première vertu conduit à se baser sur l'utilité [6], la seconde à s'en tenir à la coutume généralement reçue. Tout ce qu'on peut conclure de ce verbiage, c'est que les termes se rapportaient primitivement à la procédure [*]. — 411
Nous avons épuisé les matières empruntées à quelque livre sur l'art de gouverner ou sur le droit; maintenant vient le tour de la science.

La recherche scientifique (ou plutôt : l'effort vers la science) et l'emploi convenable (de cette science) forment un couple qui correspond à ce que nous appelons théorie et pratique. La première qualité, est-il dit, conduit à la considération approfondie de la Loi; l'autre, à la mise en œuvre convenable. Le numéro suivant est isolé; il est : la pénétration de nom-et-forme, par laquelle on surmonte tout attachement (au monde). — Suit de nouveau un couple : l'extirpation du scepticisme et l'abandon de nos sympathies et antipathies — en d'autre termes, l'absence de préjugés. Par la première qualité on acquerra la foi dans la science et l'amour pour elle; par la dernière, on évitera de blâmer ce qui n'est pas dans le texte (ou : ce qui n'est pas l'essentiel). Les quatre termes qui suivent sont empruntés à la médecine, et ne sont autre chose que les quatre vérités. Ce sont : l'habileté dans les Skandhas [1], qui conduit à la connais

6. *Artha ;* ce mot peut aussi signifier : « procès ; le but visé ; intention ».

1. Ceci semble singulier; un médecin peut être versé dans les Skandhas, c'est-à-dire subdivisions, de son métier ; mais nul ne peut être versé ou avoir de l'habileté (*kauçalya*) dans les cinq agrégats que les Buddhistes appellent Skandhas. *Skandhakauçalya*, il est vrai, pourrait signifier « état sain des Skandhas », mais ce sens est encore moins satisfaisant.

sance exacte du mal ; l'harmonie (ou : l'équilibre) des éléments [2], qui conduit à la suppression de l'origine (de la souffrance) ; l'annulation [3] de la cause (de la maladie), qui amène la réflexion sur le chemin qu'il faut suivre ; l'acquiescement patient dans le non-naître, qui conduit à une conception claire [4] de la suppression.

52-55. Ce groupe comprend les quatre points auxquels il
412 faut toujours songer sérieusement [*] et que nous avons déjà appris à connaître comme les quatre Smṛtyupasthânas [1]. Les quatre sortes de circonspection concernent le corps, les sensations, les pensées et la nature des choses, et tendent à nous faire obtenir une connaissance exacte du corps ; à faire cesser toutes les douleurs (ou : à garder le calme en présence de toute douleur ou sentiment) ; à nous faire comprendre que les pensées sont semblables à une illusion ; à nous conduire à la connaissance prafaitement limpide. A partir de ces quatre qualités, nous nous avançons dans le chemin de la sagesse supérieure, de la sanctification. Ce qui précède n'était qu'une sorte de propédeutique. Les numéros 52-82 forment un ensemble, puisqu'ils constituent l'énumération des 37 qualités d'un Arhat, dites Bodhipakshika [2].

2. Le mot, employé dans le texte, signifie « équilibre des principaux éléments » ou « humeurs » du corps ; dans le passage donné plus haut, on a faussé, ou, si l'on veut, « spiritualisé » le sens médical véritable.

3. C'est-à-dire : l'effort pour annuler.

4. Ceci semble être le sens « spirituel » ; le sens réel est : « le fait d'attendre patiemment sans que quelque chose (à savoir : un symptôme de maladie) paraisse ou se montre ». Quand le médecin, après avoir attendu pendant quelque temps avec la patience nécessaire, voit que les symptômes morbides ne se renouvellent pas, il peut être sûr que le mal est supprimé. L'ordre habituel de la 3e et 4e règle médicale a été ici renversé, contrairement à ce qui se fait ailleurs chez les Septentrionaux, pour ne pas parler des Méridionaux et du Yoga.

1. Voir plus haut, p. 301.

2. Dans cet aperçu, les 4 Ṛddhipâdas et les 4 Samyakpradhânas ne forment que deux numéros ; c'est ce qui explique l'écart apparent entre 82 — 51 = 31 et le chiffre 37.

56. Les quatre Bons Exercices [3], qui tendent à faire abandonner tout ce qui est mauvais et à accomplir tout ce qui est bon.

57. Les quatre subdivisions de la Puissance miraculeuse, qui donnent la célérité corporelle et spirituelle.

58-62. Les cinq Facultés : la foi, la force intellectuelle ou l'effort, la réflexion ou mémoire, l'attention et la sagesse. Chacune de ces facultés a pour conséquence : qu'on se laisse facilement conduire ou persuader par un autre; qu'on étudie bien les choses ; qu'on ne fait rien qui ne soit bien ; qu'on a l'esprit libre ; qu'on ne se forme une conviction qu'après une réflexion attentive.

63-67. Les cinq Forces sont celles de la foi, de l'effort, de la circonspection, de l'attention et de la sagesse. La première force nous fait vaincre la puissance du Malin ; la seconde fait qu'on ne s'écarte pas (du but) ; la troisième fait qu'on ne se laisse pas séduire ; la quatrième nous permet de chasser toutes les pensées ou doutes naissants, et la dernière est nécessaire pour que nous ne soyons pas trompés [4].

* 68-74. Les sept subdivisions de la Connaissance ou Science 413
supérieure (*sambodhyaṅga*) : mémoire (ou : tradition), examen de la Loi, effort intellectuel, désir (ou : plaisir), calme, attention et équanimité (ou : indifférence). Ces sept qualités contribuent, successivement, à la connaissance convenable de la Loi, à l'accomplissement de tous les devoirs, à un développement multiple de l'intelligence, à la régularité de l'étude, au bon accomplissement de la tâche, à la conscience de l'harmonie [1], et à l'indifférence pour tout ce qui arrive.

3. Sur le *prahāṇa* des Septentrionaux, opposé au *padhāna* pâli, voir plus haut, p. 301.

4. La traduction de ce mot n'est pas sûre.

1. C'est là, soi-disant, le sens, parce que c'est par l'attention (*samâdhi*) que le penseur s'identifie, pour ainsi dire, avec l'objet de sa pensée. La traduction véritable et grammaticale est : « la conscience (du bon écolier) qu'il doit travailler régulièrement », ne pas passer brusquement d'une étude à une autre.

— Ceci ressemble à un règlement de discipline pour écoliers, dont les Yogins et les Bouddhistes auront fait un ensemble de qualités nécessaires à celui qui veut arriver à la sagesse suprême.

75-82. Après avoir quitté l'école, nous nous transportons dans la société, et plus particulièrement dans celle des bons bourgeois. Les huit règles que doit observer quelqu'un qui veut se conduire comme un « honnête homme » (*árya*) et avoir du succès dans le métier qu'il a choisi, dans sa carrière (*márga*), reviennent à ceci [2] : bonne compréhension, bonne pensée, bon discours, bonne activité (ou : bon métier), bon commerce (ou : bonne profession), bon effort, bonne mémoire et bonne attention. Ces règles de vie et de conduite, à l'usage des gens de la ville et de la campagne, pouvaient difficilement, quelqu'excellentes qu'elles fussent en elles-mêmes, servir de ligne de conduite pour un saint moine, sans être idéalisées. Cette transformation amène une certaine obscurité, mais, vu le but que se proposent les frères spirituels, celle-ci est plutôt un bien qu'un mal. Du point de vue ecclésiastique ou philosophique, la bonne compréhension conduit dans le bon chemin ; la bonne pensée, ou l'état d'âme nécessaire, nous amène à abandonner toutes les fictions, alterna-
414 tives [3] et hypothèses. * Par le bon parler [1] on comprendra quelle est la réponse convenable à faire toutes les fois qu'on entend une syllabe, un bruit, un cri, un discours. Par la bonne activité, la bonne œuvre portera de beaux fruits; par une bonne manière de gagner sa vie ou une bonne profession, on sera content de tout gain. Le bon effort fait qu'on atteint l'autre rive (c'est-à-dire un bon port) ; une bonne mémoire, qu'on prend à cœur les choses auxquelles il faut

2. C'est là le célèbre *árya-ashtáṅgika-márga*, ce qui signifie littéralement : « l'honnête octuple chemin » (c'est-à-dire « carrière »).

3. *Vikalpa ;* signifie aussi : cas possible ou supposable, dilemme, permutation, différence d'opinion, doute, etc.

1. On entend par là : le don ou la faculté de parler à propos.

toujours penser. La bonne attention, enfin, tend à obtenir l'inaltérable abstraction spirituelle [2].

L'accord dans l'ordre où sont placés les groupes des *bodhipakshika dharmas* par les deux divisions de l'Église, accord qui se retrouve dans le nombre et les définitions des unités qui composent les groupes [comp. plus haut, p. 301-302], nous prouve que ces 37 signes distinctifs d'un Ârya, d'un Arhat, d'un Saint, appartiennent à la loi fondamentale de l'Église. Le système n'en est pas moins une compilation, et l'ordre dans lequel sont placés les différents groupes n'est rien moins que systématique. Pour ne citer qu'un exemple, il est singulier de voir mentionner d'abord les quatre subdivisions de la puissance miraculeuse d'un saint et de n'entendre parler que plus tard de l'intelligence exacte qui doit conduire dans le droit chemin, de la manière honnête de gagner sa vie, etc. Il est tout aussi singulier d'entendre mentionner d'abord la puissance miraculeuse, et immédiatement après des qualités très ordinaires : la mémoire, etc. Et cependant on peut expliquer cet ordre, pourvu qu'on ne se soucie plus de l'odeur de sainteté qu'exhale la liste. — Le premier groupe (52-55) est emprunté à l'obstétrique, et contient une théorie du développement graduel de l'embryon dans le corps de la mère. Le second groupe nous conduit dans la chambre de l'accouchée, où l'on prend des précautions convenables (*samyakpradhâna*) pour laver l'enfant et le purifier en général de toute souillure. Lors de la croissance (*ṛddhi*) de l'enfant, il faut faire attention à tout ce qui peut favoriser * la santé et la force du corps et de l'esprit, *kâya-citta- 415
laghutâ*. Peu à peu, les facultés se développent chez l'enfant ; il accorde sa confiance, sa foi, à ce que lui disent

2. Ici, comme plusieurs fois plus haut, la tendance attribuée à une qualité n'est autre chose que la définition de cette qualité elle-même. L'explication de ce fait doit probablement être cherchée en ceci que l'expression « tendre à quelque chose » peut être remplacée souvent par l'expression plus simple « être quelque chose ».

des personnes plus âgées, il est, par conséquent, facile à conduire pour d'autres (*aparapraṇeya*) ; il devient plus fort ; il prouve qu'il possède de la mémoire ; montre de l'attention et de l'intelligence. Toutes ces facultés, énumérées dans le quatrième groupe, atteignent dans le cinquième un développement plus complet, deviennent plus fortes, et s'appellent par conséquent des forces (*bala*). Dès que le garçon a atteint l'âge requis, il va à l'école. L'écolier doit se conduire d'une façon convenable et intelligente, d'après le règlement de discipline scolaire, que nous avons appris à connaître sous le nom de *bodhyaṅgas*. Après avoir quitté l'école, le jeune homme choisit un métier, un moyen d'existence ; les règles de conduite qu'on lui donne sont les huit éléments d'une carrière honnête et honorable. Maintenant l'ordre observé est explicable. En l'idéalisant, on en avait fait un chaos. Nous suivrons maintenant le Sage, ou plutôt l'apprenti devenu maître, dans le reste de sa carrière.

83-86. Ces qualités sont : l'esprit de sagesse, le caractère, l'effort industrieux et la pratique. La première qualité est nécessaire pour que la tradition des Trois Joyaux [1] ne périsse pas ; la seconde, pour qu'on ne recherche pas le bas chemin ; la troisième, afin qu'on s'appuie sur le sublime Dharma des Buddhas ; la dernière, pour qu'on accomplisse toutes les bonnes choses. Si nous retraduisons ce langage monastique en celui de la vie ordinaire, nous apprenons que le maître, pour exercer son métier, doit avoir l'esprit éveillé, du caractère, l'industrie et l'amour de sa profession, et mettre en pratique ce qu'il a appris. De cette façon, il empêchera son métier [2] et sa famille de péricliter ; évitera le chemin de la bassesse, les pratiques louches ; s'en tiendra aux règles

1. Quelques manuscrits omettent « Joyaux », et à bon droit.
2. Le mot « trinité » (*trayî, tri*) est un terme habituel pour désigner les trois métiers des Vaiçyas, qui sont commerçants, agriculteurs ou pasteurs, et exercent souvent ces trois métiers à la fois. De là vient que *trayî* est synonyme de *vârttâ*.

excellentes, suivies par les hommes bien pensants et sages, et montrera toutes ses facultés dans la pratique de son métier.

87-92. Les six Perfections [3] : la vertu parfaite de la libéralité, * de la moralité, de la douceur ou de la patience, de 416
la force intellectuelle, de la réflexion ou méditation et de la sagesse. Ce sont les vertus propres au Bodhisatva, dont il a été souvent question. Les fruits que ces vertus produisent sont tantôt exprimés en termes assez clairs, — et alors ils se rapportent sans hésitation possible au Bodhisatva lui-même — tantôt en des expressions d'un équivoque recherché — et dans ce cas, on ne voit pas quel sens l'auteur de l'aperçu leur donne. Le nœud de la difficulté se trouve dans le terme très ordinaire de *satva*. Ce mot signifie « le fond essentiel, la nature d'une chose », mais aussi « un être » et au pluriel « des êtres ». Selon qu'on prend la première ou la seconde signification, la vertu parfaite profite au possesseur seul — ou à d'autres êtres. Autant que possible, nous donnerons la double traduction nécessaire.

On commence par proclamer le dogme que la perfection dans la vertu de la libéralité sert à la purification complète du domaine du Buddha, ainsi que des signes distinctifs principaux et secondaires [1], et fait que l'essence d'un envieux, c'est-à-dire l'envie, arrive à la maturité parfaite, en d'autres termes : que les êtres envieux deviennent parfaitement mûrs pour l'acceptation de la vérité [2]. De la façon la moins équivoque il est dit ailleurs [3] que le Bodhisatva Ava-

3. D'après d'autres, il y en a dix ; chez les Méridionaux, c'est un nombre constant; les Septentrionaux nomment le plus souvent six Pâramitâs, plus rarement dix.

1. Nous sommes de nouveau transportés dans un domaine plus élevé, et nous contemplons le Dieu du jour dans toute sa splendeur.

2. *Paripâcana*, qui se rattache à *parâcapiyati* et non à *paripacyate*, comme semble l'avoir cru Burnouf, *Lotus*, 457, car il le traduit par « maturité », signifie : faire qu'une chose devienne complétement mûre ; dans le sens dogmatique : mûre pour recevoir la vérité.

3. Par exemple *Kâraṇḍa-Vyûha*, 24, 21 ; *paripâka* est « la pleine maturité, la pleine aptitude à la réception de la sagesse » ; 18, 16; 25, 22.

lokiteçvara rendit différents êtres (*satva*) parfaitement mûrs pour recevoir la lumière de la sagesse. Ce passage ne prouve pas qu'il *faille* comprendre absolument de même l'expression dans l'aperçu ; mais il prouve, en tout cas, que les Bouddhistes l'ont, quand c'était nécessaire, comprise ainsi. Comme les mots, dans l'aperçu, ont été choisis exprès de manière à faire équivoque, nous arrivons au résultat que le caractère véri-
417 table du Bodhisatva a été à dessein entouré de nuages. * Et nous rappelons, à ce propos, le fait que *buddhisatva*, dans le Yoga, signifiant « l'être rationnel, l'intelligence existante, la conscience vivante », montre justement l'un des deux sens de *satva*, tandis que l'autre se retrouve dans la conception populaire ou mythologique du *bodhisatva* du dogme bouddhique. Ces deux significations se retrouvent obscurement dans l'expression de l'aperçu que nous venons de discuter, et doivent être fort anciennes. Le mélange de mythologie et de morale édifiante se retrouve plus clairement encore dans ce qui suit.

La perfection dans la morale sert à surmonter tous les obstacles et états d'infortune [1], et fait que l'essence d'un individu immoral (c'est-à-dire l'immoralité) arrive à pleine maturité (à un tournant) ; en d'autres termes : que les êtres immoraux deviennent complètement mûrs pour l'acceptation de la vérité.

La vertu parfaite de la douceur conduit à éviter toute malveillance, toute dureté, haine [2], orgueil, vanité et témérité, et fait que l'essence de l'individu malveillant, c'est-à-dire la malveillance, arrive à pleine maturité (à un tournant) ; en d'autres termes que les êtres malveillants deviennent complètement mûrs, etc.

La vertu parfaite de la force intellectuelle est nécessaire

1. Mythologiquement : l'état d'habitant des enfers, etc. ; en fait, la position du soleil et d'autres astres dans le nadir, etc.

2. Celui qui a traduit l'original en sanscrit a malheureusement pris le prâkrit *dosa* pour le sanscrit *dosha* ; c'était *dvesha* qu'il fallait mettre.

pour sortir sain et sauf du domaine illimité [3] des devoirs (ou : propriétés) qui sont la racine de tout bien [4], et fait que l'être essentiel d'un paresseux, c'est-à-dire la paresse, arrive à la pleine maturité (à un tournant), etc.

La perfection dans la méditation produit toute science et connaissance supérieure et fait que l'essence d'un distrait, c'est-à-dire la distraction d'esprit, arrive à la pleine maturité (à un tournant), etc.

* La perfection dans la sagesse a pour conséquence qu'on 418
abandonne l'ignorance, l'aveuglement, l'obscurité et les vues erronées [1], et fait que l'essence d'un inintelligent, c'est-à-dire l'inintelligence, arrive à pleine maturité (à un tournant), etc.

93. Habileté dans les moyens (ou : bonne direction). Cette qualité sert à observer tous les actes (ou : la conduite) des êtres d'inclination différente [2], et à empêcher que les lois de tous les Buddhas ne soient effacées.

94. Les quatre qualités par lesquelles se distingue essentiellement la bienveillance. On entend par là : distribution de dons, paroles amicales, soin pris des intérêts de quelqu'un et communauté d'efforts. Ces qualités préparent au commerce amical avec les êtres (c'est-à-dire avec les hommes) et à l'examen en commun de la religion, avec ceux qui ont atteint à la sagesse parfaite [3].

3. Au lieu de *âloka*, « perspective étendue, domaine qu'on ne peut embrasser du regard » — *âlokamukha* dans le texte est une faute de copie — un des manuscrits porte *arañga*, probablement une faute pour *araṇya* « forêt », comme le suppose Burnouf, *Lotus* 548. *Dharmâraṇya* est « le domaine non aplani, difficile à traverser, du Dharma ».

4. Faute évidente pour « de tout mal »; autrement le mot *uttaraṇa* « sortir sain et sauf d'un endroit » ne convient pas.

1. La traduction n'est pas sûre.

2. On peut aussi comprendre : à indiquer à tous les êtres, selon l'inclination de chacun, l'attitude (ou : la conduite nécessaires). Pour expliquer ainsi il faut faire violence aux règles de la grammaire, mais le sanscrit bouddhique est au-dessus de la loi.

3. C'est ainsi qu'on est bien obligé de traduire, si l'on ne veut pas laisser

95. Le plein développement de l'essence de quelqu'un (soi-disant : des êtres). Cette qualité a pour conséquence qu'on ne recherche pas les plaisirs irréels et conduit au dégoût de toute joie.

96. L'acceptation de la bonne Loi, c'est-à-dire de la religion bouddhique. Par suite, les tourments de tous les êtres (ou : tous les tourments d'un individu donné) disparaîtront. — Cette proposition, jointe à l'article qui précède immédiatement, contient le noyau du Bouddhisme, la clef qui donne accès à son Saint des Saints. Le Bouddhisme est la religion et le refuge de ceux qui en ont assez de ce monde.

419 * 97-100. Ce groupe consiste dans les quatre équipements complets, à savoir : actions méritoires, science, calme et clairvoyance. Ces quatre qualités nécessaires sont celles dont un Arhat ou Yogin a besoin dans ses sublimes méditations. Le premier équipement complet ou le capital accumulé de mérites est nécessaire, parce que tous les êtres en sont dépendants (proprement : parce que toute la nature essentielle d'un individu, son caractère, repose là-dessus). Le second est nécessaire pour que les Dix Forces puissent être exercées dans leur plénitude ; le troisième, pour obtenir l'attention continue propre aux Tathâgatas, et le dernier, pour posséder l'œil de la sagesse (la prévoyance).

101-102. Il y a deux occasions (mémorables) : celle de la conviction et celle de la profession [1]. A la première, on

s'évaporer l'odeur de sainteté qui se dégage du morceau. Proprement, le texte porte : « pour l'examen en commun de la religion, avec d'autres, qui sont venus sur invitation » ; c'est-à-dire, en style moins forcé : « une pareille disposition amicale aura facilement pour conséquence qu'on invite (*sambudh*) de temps en temps un camarade, pour faire un bout de causette ensemble, et discuter alors avec lui sur la religion » — ce que les Indiens font aujourd'hui encore volontiers. Au lieu de *prâptes*, il faut lire *prâptais; prâptasya*, dans quelques manuscrits, ne présente aucun sens.

1. Il est douteux que ce soit là le vrai sens ; les leçons des manuscrits diffèrent. Le sens mythologique est tellement obscurci, que nous n'avons pas réussi à découvrir l'idée qui sert de base à la conception.

obtiendra l'idée du Dharma; à la seconde, l'idée du Buddha deviendra parfaitement pure.

103 et 104. Il y a deux dons à recevoir : celui de pouvoir (bien) retenir, afin de se rappeler ce qui a été dit par tous les Buddhas ; et le don de parler avec facilité, afin de contenter tous les êtres par de bonnes et belles paroles.

105 et 106. Ce sont les deux sortes d'acquiescement [2], à savoir : à la loi de la consécutivité et à la loi de la non-résurrection [3]. Par le premier, on se mouvra dans le même sens que tous les Buddhas, et par le second, on recevra de l'éclaircissement (sur la destinée future) [4].

* 107. Une autre qualité nécessaire est la résolution immuable, la marche en avant, sans hésitation, dans le chemin où l'on a commencé à marcher. C'est ainsi que la loi de tous les Buddhas sera entièrement remplie. Nous savons, en effet, que le grand Buddha est immuable : l'année poursuit sa marche, sans changement, et ne regarde jamais en arrière. Dans sa course journalière, le Roi du jour s'élève continuellement d'un point moins élevé à un point plus élevé, et pendant l'année il se déplace d'un signe du zodiaque dans l'autre. Ceci s'appelle *saṅkrânti*, « marche d'un endroit à l'autre ». La connaissance du passage d'un endroit à l'autre, qui est exigée comme couronnement de la science du Sage universel [1] forme le 108e point de l'aperçu général du Dharma. 420

La conclusion est formée par un morceau où le Roi du jour,

2. *Kshânti* : le vrai sens de ce mot dans ce passage est probablement identique à celui de *kshamatâ* « aptitude ».

3. C'est là, ce semble, le sens spirituel, c'est-à-dire forcé, d'*anutpattika-dharma*, expression qui, grammaticalement, ne peut guère signifier autre chose que « la loi qui n'a pas d'origine », *anâdi* « éternel ».

4. Ceci admet une double explication, l'une physique, l'autre métaphysique. D'après la première, on veut dire que le soleil (ou un astre) bien qu'il se couche, se lèvera toujours de nouveau d'après une loi fixe. D'après la seconde explication, celle qui est admise par l'Église, un homme qui est mûr pour le Nirvâṇa reçoit une prédiction à ce sujet de la part du Buddha.

1. Selon une autre leçon : « de celui qui connaît l'ordre éternel ».

autrement dit le Buddha, est couronné [2]; par suite, ou plutôt ensuite, viennent : la descente dans le sein de la mère, la naissance, la vie de pénitence, la marche vers le siège de la science (du réveil), la défaite de Mâra le Malin, l'éveil à la lumière, la mise en mouvement de la Roue de l'ordre et la contemplation du Nirvâṇa final.

Il peut y avoir deux raisons pourquoi on énumère ici neuf actes ou périodes. D'abord, neuf est le nombre des mois qui prennent place entre la conception et le Nirvâṇa final, ce dernier coïncidant avec le renouvellement de l'année. D'autre part, 9 est le nombre traditionnel des mois qui prennent place entre la naissance et le grand Nirvâṇa du 21 décembre.

Bien que la dernière partie de l'aperçu nous ramène à la mythologie et laisse par conséquent l'impression que ces 108 articles ne concernent que la vie du Tathâgata, divers points, dans ce qui précède, nous obligent de voir dans la carrière parfaite du Buddha en même temps un idéal de la vie des parfaits sages parmi les hommes et les dieux. En
421 gros, les qualités exigées * sont les mêmes que celles qu'on demande aux Yogins, de sorte qu'on peut admettre que les saints bouddhiques vivant sur la terre auront, eux aussi, pris pour modèle de conduite l'exemple donné par le Buddha suprême.

2. D'après la légende, il n'est ni oint, ni couronné. Inutile de remarquer que ce couronnement est un reste d'une forme plus ancienne de la légende, où le Buddha était à la fois Roi et Sage, comme Kṛshṇa.

# CHAPITRE IV

## MORALE

La morale, dans le sens plus étroit du mot, se borne à ce qu'on appelle d'ordinaire les bonnes mœurs. Elle se compose d'un ensemble de lois, d'ordonnances et de prohibitions auxquelles une société, une association, reconnaît devoir obéissance, vu qu'elles ont été éprouvées et sanctifiées par une coutume immémoriale, ou instituées par une autorité incontestée, qu'elles dérivent en tout cas d'un pouvoir que cette société, cette association met au-dessus de sa propre autorité. Quand on attribue l'origine de pareilles lois à la révélation médiate ou immédiate d'un pouvoir supérieur, cette croyance est plus près de la vérité que l'opinion d'après laquelle ces sortes de lois sont des inventions de telle ou telle personne. Un individu peut aussi peu créer des lois morales qu'inventer une langue à lui tout seul. Pour l'un et pour l'autre, il faut une société, ne fût-ce qu'une société de deux individus. Ce qu'un seul homme peut faire, c'est choisir certaines lois parmi les lois morales existantes, afin d'en mieux assurer l'observation dans un certain groupe, mais il ne peut imaginer des lois morales qui aient chance de vivre.

Les vertus sont des forces humaines, développées d'une telle manière et d'une telle façon, qu'elles contribuent à réaliser une fin reconnue comme bonne, que cette fin soit l'intérêt individuel ou général. Les limites entre la vertu et la morale sont difficiles à fixer en pratique, * l'obéissance aux 422

lois morales demandant un déploiement de forces : cet effort pour atteindre ce qui est reconnu comme bon est une vertu.

La somme de toutes les vertus est la justice. Elle consiste en ceci que l'homme satisfait, dans la juste mesure, à ce qu'exigent de lui son propre intérêt et le véritable intérêt des autres humains.

Au premier abord, il paraîtrait que l'exercice de la justice pleine et entière fût possible sans que l'homme fût animé de sentiments d'amabilité et de bienveillance. Il n'en est cependant pas ainsi : ces sentiments n'existent, chez l'homme naturel, qu'à l'état de germe ; ils doivent donc être développés, pour qu'ils deviennent des vertus. Celui qui néglige ce devoir, commet une injustice, d'abord à l'égard de lui-même. C'est l'œuvre de la justice de développer ces sentiments de telle sorte qu'ils ne nous entraînent pas à un excès de bienveillance, et, en ceci, on peut le dire, la justice est supérieure à l'amabilité, qu'on trouve déjà assez développée chez les animaux. C'est pourquoi l'Indien dit que, quelles que soient les facultés et les instincts que l'homme possède en commun avec les animaux, la justice le distingue de ces derniers [1].

La science morale dans un sens plus large, c'est-à-dire la connaissance de toutes les manifestations de la vie morale, dans le sens européen du mot, comprend tout ce que, pour être plus clair, nous avons séparé, dans les remarques rapides qui précèdent, de ce qui suit. Nous essayerons de traiter dans ce chapitre ce que, nous autres Européens, nous comprenons sous le nom de doctrine morale.

La morale bouddhique, par sa douceur attrayante et par son effort continu, qui n'est pas seulement de l'ostentation, pour réprimer l'égoïsme, a entraîné la juste admiration du monde entier. C'est justement par ces traits de caractère qu'elle se

1. Nous n'examinons pas ici si cette vue des Indiens est absolument exacte ; l'essentiel est de montrer en quoi consiste, pour eux, la différence principale entre l'homme et l'animal.

montre comme un produit de l'esprit indien, tel que celui-ci s'est développé dans les écoles des brahmanes et des ascètes. * Bien que les différents systèmes philosophiques et 423
moraux qui dominent dans l'Inde ne soient pas entièrement semblables et équivalents, leurs principes fondamentaux sont les mêmes, et il y a entre eux tous une indéniable ressemblance de famille.

D'après l'Église, tous ses préceptes moraux dérivent de Gautama Buddha, surnommé Çâkyasiṁha ou Çâkyamuni. Comme elle enseigne expressément que ce Sage d'origine royale n'a fait autre chose que proclamer de nouveau les vérités prêchées déjà par tous les Buddhas antérieurs, elle reconnaît, à sa façon, que ces préceptes sont plus anciens que l'institution de la Congrégation actuellement existante. La façon de voir soi-disant « critique », d'après laquelle un beau jour quelqu'un se serait donné comme inventeur de vérités entièrement neuves, est entièrement inconnue à l'Église. Otez du Bouddhisme le dogme que le Seigneur est descendu du ciel pour délivrer les créatures par la proclamation de la vérité; enlevez-lui la foi dans l'incarnation de l'idéal moral — et vous lui ôtez toute sa force. Tout ce que le Bouddhisme a fait de bon et de grand, il le doit à l'efficacité de sa foi, seule capable d'animer le squelette desséché de sa morale.

Les commandements moraux qu'on inculque à la fois aux laïques et aux ecclésiastiques, dès leur enfance, sont au nombre de cinq :

1. ne pas tuer [1];
2. ne pas voler;
3. ne pas être débauché [2];

1. D'ordinaire pris dans un sens plus large : ne pas faire de mal à un être vivant.

2. Ce commandement, comme il est naturel, a un autre sens pour le laïque que pour le religieux : le premier doit s'abstenir de fornication, le second, de tout commerce sexuel.

4. ne pas mentir;
5. ne pas boire des boissons spiritueuses.

Tous ceux qui ont embrassé l'état ecclésiastique doivent en outre éviter complètement :

1. les repas aux heures défendues;
424 2. l'assistance à des récréations mondaines. *
3. l'usage d'onguents, de parfums et d'ornements du corps;
4. l'usage d'un lit luxueux;
5. l'acceptation de dons en espèces [1];

Ces dix commandements, connus sous le nom de Daçaçîla, c'est-à-dire les dix bonnes coutumes, ou de *çikshâpada,* c'est-à-dire « articles de discipline », répondent pour la plupart, aux dix règles de morale et de bonne conduite, telles que les formule le Yoga ; à savoir :

1. ne pas faire de mal à un être vivant;
2. véracité;
3. ne pas voler;
4. chasteté;
5. mépris du luxe et des cadeaux [2];
6. pureté;
7. contentement;
8. austérité de vie;
9. étude;
10. religiosité [3].

Ce décalogue lui-aussi, est divisé en deux groupes, chacun de cinq articles. Le nom commun des cinq premiers commandements est *yama* « répression »; celui des cinq derniers, *niyama*, « délimitation ». Les *yamas* sont les freins imposés à la volonté déchaînée de l'individu, dans l'intérêt de la société, tandisque les *niyamas* sont des règles de conduite qu'un individu doit observer en vue de sa propre pureté et

1. Le terme employé est *aparigraha*.

2. *Aparigraha*. On peut se demander si le sens primitif n'était pas : « ne pas s'approprier quelque bien que ce soit ».

3. *Yogas*. 2, 30 et 32.

dignité, corporelle et spirituelle. Si le principe sur lequel repose la division des dix commandements en deux classes n'a été observé rigoureusement, ni dans le Yoga, ni chez les Bouddhistes, ce fait peut s'expliquer comme la conséquence du besoin qu'on ressentait de modifier un système plus
ancien de *yamas* et de *niyamas* en vue de fins spéciales *. On 425
peut deviner en partie les motifs qui ont amené ces modifications. C'est ainsi, par exemple, que le Bouddhiste place *aparigraha* dans le second groupe, vu que, sans ce déplacement, les cinq premiers commandements du Daçaçîla ne pourraient s'appliquer aux laïques. Quant à l'interdiction des boissons spiritueuses, ce n'est que l'extension d'une règle qui primitivement ne s'appliquait qu'aux Brahmanes. S'il y a une chose qui porte bien le caractère d'un *niyama*, c'est le vœu de s'abstenir complètement de boissons fermentées. En rendant ce commandement obligatoire pour tous, sans exception, l'Église montre qu'elle veut préparer aussi les gens du monde qui croient en elle, à l'état bienheureux de la vie spirituelle, et elle montre en même temps que le brahmane, avec sa règle de vie sévère, doit être l'idéal que doit poursuivre tout homme, même quand il n'appartient pas, par sa naissance, à la caste brahmanique. Il n'y a pas, sur la terre, d'être plus sublime qu'un brahmane, qui vit d'une vie aussi austère et a étudié avec autant de conscience qu'un brahmane doit le faire, déclare le Seigneur Buddha lui-même [1], et il est donc très naturel que le jeune moine ou novice, comme nous le verrons dans la suite, soit une copie fidèle de l'élève brahmanique, et le moine ayant prononcé ses vœux celle de l'Ârya dans la troisième et quatrième période de sa vie.

Bien que les laïques ne soient pas obligés d'observer

1. *Mahâv.* 1, 2. Le Tathâgata se qualifia lui-même de roi aussi bien que de brahmane, comme il est raconté en détail *Mil. P.* 225. Une des raisons pourquoi le Tathâgata est dit un brahmane, est qu'il a dépouillé tout péché et toute méchanceté.

d'autres commandements que les cinq premiers, ils font pourtant une œuvre particulièrement méritoire s'ils prononcent le vœu de pratiquer les huit premiers commandements (*ashṭaçîla*) [2]. Dans ce cas, ils doivent vivre séparés de leur famille.

Dans l'étude de la morale bouddhique, il est important de distinguer la moralité inférieure ou basse, moyenne et supérieure. La nature de ces trois morales est développée dans deux écrits canoniques de l'Église méridionale [3]. Dans
426 l'un [*], on nous donne les propres paroles du Tathâgata, qu'il prononça le jour où le roi Ajâtaçatru, torturé de remords au sujet de son parricide, vint chercher son salut auprès du Seigneur ; l'autre contient les préceptes d'Ânanda à un jeune brahmane. Bien que le cadre dans lequel est placé cette dissertation morale diffère complètement dans les deux rédactions, la doctrine du Maître est littéralement conforme à celle de son Disciple. Un sermon de circonstance qui s'applique également à toutes les circonstances, paraît au premier abord assez singulier, mais les fils de Buddha étaient évidemment d'une autre opinion.

Dans cette dissertation, on décrit d'abord la moralité inférieure ou basse ; puis vient la moralité moyenne et enfin la moralité supérieure. Les trois divisions sont rattachées l'une à l'autre, sans former cependant une véritable unité ; comme ensemble artistique, cette compilation est bien inférieure à l'aperçu systématique du sentier de la vertu et de la sagesse, tel que nous avons appris à le connaître par le *Lalitavistara*. Pour donner une idée de la manière dont le sujet a été traité, nous ferons suivre quelques extraits de la traduction de Burnouf.

2. Nous parlerons plus tard d'une application un peu différente des dix commandements aux laïques, qu'on trouve chez les Septentrionaux.

3. Le *Sâmañña-phala-Sutta* et le *Subha-Sutta*, traduits par Burnouf, *Lotus*, 463. Une rédaction abrégée se trouve dans le *Brahmajâla-* et le *Poṭṭhapâda-Sutta*.

Dans la partie qui a rapport à la moralité inférieure, le Maître — aussi bien qu'Ânanda — enseigne que le religieux qui possède le *çîla* ne tient pas à s'orner et se parer de couronnes, de parfums, d'onguents; il n'aime pas un lit haut ou large; n'accepte pas les dons, l'or et l'argent, le riz non cuit, la viande crue, une femme ou une fille, un esclave, homme ou femme, un bouc, un bélier, un coq, un porc, un éléphant, un bœuf ou un cheval; il ne veut recevoir ni une terre labourée, ni une propriété quelconque[1]; il évite de se
charger des commissions insignifiantes; * de s'occuper de 427
commerce et d'employer de faux poids et de fausses mesures; il ne marche pas dans des chemins tortueux, a horreur de la tromperie, de la ruse et des actions blâmables; il évite à tout prix de couper, de battre, de lier, de griffer et de commettre des actes de violence quelconques.

Dans la seconde partie, sur la moralité moyenne, on dit à peu près la même chose que dans la première : les mots seuls diffèrent, ce qui prouve plutôt le talent des rédacteurs que le sérieux de leurs convictions. Quelques exemples en diront plus que toutes les remarques :

« On voit de respectables ascètes ou brahmanes » — lisons-nous — « qui jouissent volontiers de ce qu'on leur offre : aliments, boissons, vêtements et chars; lui (le religieux), au contraire, a de l'aversion pour la jouissance de ces choses; on lui compte cela comme vertu.

1. On remarquera que, d'après les règles mêmes de l'ordre, un moine ne peut posséder rien en propre; ce sermon est donc, ou parfaitement inutile, ou a été composé à une époque où les règles de l'ordre étaient souvent trangressées. Ce dernier cas est peu vraisemblable, vu qu'aujourd'hui encore on observe ces règles, à part des exceptions *réprouvées*. Il reste donc l'hypothèse que les exhortations à mépriser tout luxe et tous les cadeaux magnifiques ont été primitivement adressées à des personnes qui n'étaient *pas* obligées légalement à observer ces préceptes spéciaux, qui peuvent s'appliquer à des brahmanes, mais sont superflus pour des moines bouddhiques. La conclusion est évidente : le sermon ou le traité a été emprunté, avec certaines modifications nécessaires dans le style, etc., à quelque recueil de préceptes pour des brahmanes ou des Yogins.

« On voit de respectables ascètes ou brahmanes qui aiment à assister à des amusements, tels que danses, concerts, ballets, représentations dramatiques, récitations de contes, musique, représentations de saltimbanques, acrobates, etc., combats d'éléphants, de chevaux, de buffles, de taureaux, de boucs, de bélier, etc. ; lui (le religieux), méprise de pareils amusements ; on lui compte cela comme vertu.

« On voit de respectables ascètes ou brahmanes qui aiment à se parer et à s'orner, en se parfumant, en se frottant de substances onctueuses, en se baignant, en se faisant masser, en se servant du miroir, de collyres, de guirlandes, d'onguents, de poudres odoriférantes pour la bouche, de liniments pour la bouche ; en se liant les cheveux en forme de crête ; en portant un bâton, un nymphaea, un poignard, un parasol, des chaussures bariolées, un turban, une pierre précieuse, un chasse-mouche, des vêtements blancs et ornés de longues franges ; lui (le religieux), au contraire, évite de s'orner et de se parer de cette manière; cela lui est compté comme vertu. »

428 * La moralité supérieure consiste, en général, en ceci, que le religieux évite soigneusement de célébrer des sacrifices païens, de se mêler de divination, d'astrologie, et d'autres métiers semblables. Tout ce qui est dit dans cette partie a évidemment pour but de réagir contre de pareilles pratiques, auxquelles se livrent beaucoup de moines jainites et certaines classes de brahmanes. On se demande involontairement à quoi pouvaient servir certaines de ces prohibitions, vu qu'on peut difficilement supposer qu'un religieux bouddhique eût envie de diriger des sacrifices païens, ou que des incrédules l'eussent choisi comme officiant dans leurs cérémonies religieuses. Il est facile de répondre à cette question, dès qu'on remarque que la moralité supérieure, tel que le Buddha (ou Ânanda) la définit, est tout simplement la même que celle qui, dans les lois de Manu, est prescrite pour le brahmane, dans sa dernière période de vie

spirituelle, comme *yati* ou *mukta*. Le *yati* doit s'abstenir de faire des sacrifices, des divinations, etc. [1], par conséquent sa copie, le moine bouddhique, est bien obligé, par le souci de sa respectabilité, de suivre les mêmes règles. C'est ainsi qu'on s'explique pourquoi le fait d'éviter certains métiers ou pratiques fait partie de la moralité supérieure, tandis que les commandements moraux généraux sont dits inférieurs. Ces bonnes mœurs supérieures sont celles qui ne doivent être pratiquées que par ceux qui sont placés à un degré supérieur de développement.

Il est tout à fait conforme aux idées fondamentales sur lesquelles repose la vie morale chez les Indiens, que le *çîla* (« morale » dans le sens plus restreint du mot) soit plus en évidence chez le moine que la vertu, en tant que *çîla* consiste en continence, en abstinence de tout ce qui nuit aux intérêts de notre prochain ou à notre propre bonheur corporel et spirituel, tandis que la vertu se manifeste plutôt dans des actions déterminées, agissant sur le monde extérieur. Or, c'est justement l'action que le religieux doit éviter, car pour toute action, il faut une certaine passion, *rajas*, amour ou haine, et comme *rajas* colore, souille plus ou moins l'être
pur et réel, * le moine, qui cherche à éviter toute souillure, 429
doit agir aussi peu que possible. Plus il ressemble à un mort, plus il a fait de progrès dans son développement intérieur. Qu'on admette ou non cet idéal monastique, il n'est pas juste de reprocher au Bouddhisme, ainsi que cela se fait parfois, que sa morale est purement négative. Cette morale est exactement ce qu'elle doit être d'après la logique du dogme. On a le droit, si l'on veut, de dire que toute l'Église bouddhique est une folie, mais non d'exiger d'elle qu'elle soit infidèle à ses propres principes. *Sit ut est, aut non sit.*

Il va de soi que fort peu de moines parviennent, pendant leur vie terrestre, à éviter toute action; en outre, les bonnes

1. Voyez entre autres Manu, VI, 43; 50 ss. et IX, 256.

actions ne sont pas condamnables, en tant qu'elles dressent et préparent l'homme au point de vue plus élevé du non-agir, du quiétisme parfait. A ceux qui sont moins développés, surtout aux laïques, on peut donc recommander les œuvres, l'activité (*kriyâ*), bien que le quiétisme (*akriyâ*) se place plus haut et soit reconnu comme tel par l'Église. La doctrine conséquente du salut par les œuvres (*kriyâvâda, karmavâda*) est nettement qualifiée d'hérétique et rejetée comme telle par le Buddha [1], au moins en ce qui concerne les moines, car, pour les laïques, il peut jusqu'à un certain point admettre cette doctrine. L'Écriture Sainte des Méridionaux [2] nous donne à ce sujet quelques détails, qui sont remarquables à plus d'un titre.

Dans la célèbre ville de Vaiçâlî demeurait jadis le duc Siṁha, qui était partisan de la doctrine des Jainas, ou, comme on les appelle dans les livres bouddhiques, des Nirgranthas. Ces hérétiques, dont Jñâtiputra [3] était le chef, prêchaient la doctrine du salut par les œuvres, étaient des *kriyâvâdins* et avaient dans la ville beaucoup de partisans. Au moment où le Buddha se trouvait à Vaiçâlî, le duc Siṁha, qui avait entendu célébrer les mérites du Seigneur dans l'as-
430 semblée des Lichavis, * manifesta à Jñâtiputra le désir d'aller voir l'ascète Gautama, mais l'hérésiarque lui déconseilla cette démarche, en disant : « pourquoi iriez-vous, vous Siṁha, qui êtes partisan de la doctrine du salut par les œuvres, rendre visite à un partisan du quiétisme, tel que l'ascète Gautama ? Car, Siṁha, l'ascète Gautama enseigne le quiétisme et élève ses disciples dans cette doctrine ». Le duc se laissa intimider une fois, deux fois par ces objections ; mais lorsque pour la troisième fois il sentit naître le désir irrésistible de faire cette visite, il résolut de ne plus se soucier des Nirgranthas, et, avec une grande suite, il sortit de la

1. *Mahâv.*, 1, 38, 11.
2. *Mahâv.*, 6, 31.
3. Pâli : Nâtaputta.

ville, afin d'aller voir le Seigneur. Arrivé en sa présence, il lui répéta, après les marques habituelles de respect, ce qu'il venait d'apprendre, à savoir que le Buddha prêchait le quiétisme; puis il demanda quelques explications à ce sujet. Voici, en résumé, ce qui lui fut répondu :

« A certains égards, Siṁha, on dit avec raison que je prêche le quiétisme (la non-activité) et que j'élève mes disciples dans cette doctrine; mais on dit aussi avec raison qu'à certains égards je prêche le salut par les œuvres et que j'élève mes disciples dans cette doctrine. A quels égards, Siṁha, dit-on avec raison que je prêche le quiétisme et que j'élève mes disciples dans cette doctrine? A cet égard, Siṁha, que j'enseigne qu'il ne faut pas faire les mauvaises actions du corps, en paroles et pensées, aucune chose malfaisante et mauvaise. Et à quels égards, Siṁha, dit-on avec raison que j'enseigne le salut par les œuvres, et que j'élève mes disciples dans cette doctrine? A cet égard, Siṁha, que j'enseigne que les bonnes actions du corps, en paroles et pensées, toutes les bonnes choses, il faut les faire [1]. »

La valeur relative de la vertu nous est représentée d'une façon dramatique dans les légendes sur le Bodhisatva. Le Bodhisatva brille * par ses vertus et est un être sublime, mais 431
il n'a pas encore atteint le point de vue le plus élevé, celui de Buddha. On ne nie pas l'utilité de la vertu pour la société et l'individu; et les dix Pâramitâs, pratiquées par le Bodhisatva, peuvent servir de modèles à l'homme qui recherche la justice, mais celui qui veut accomplir de grandes et de belles actions ne doit pas se faire moine; il trouvera l'occa-

1. Par suite du colloque entre le Buddha et le duc, le dernier se convertit à la vraie foi, de même qu'un grand nombre des plus notables habitants de la ville. Le récit de cette conversion se trouve, en dehors du *Mahâvagga*, pass. cité, chez Schiefner, 268, où il est dit expressément que les portes sont fermées aux Digambaras (c'est-à-dire les Jainas) et ouvertes aux partisans du Seigneur. Cette tradition doit être ancienne, étant commune aux deux fractions de l'Église.

sion d'accomplir de tels actes dans le tourbillon de la vie mondaine. Comme cependant le religieux, à un certain point de vue, est comparable à un Bodhisatva s'efforçant d'atteindre à la perfection suprême, on peut dire qu'en ce sens l'exercice des Pâramitâs fait encore partie de ses devoirs. Si l'on compare les dix vertus parfaites — bienfaisance, moralité, renoncement au monde, sagesse, force intellectuelle ou énergie, douceur ou patience, véracité, fermeté, amabilité et équanimité, — aux dix signes distinctifs de la justice dans Manu [1] : résolution, patience, continence, honnêteté, pureté, domination de soi-même, sagesse, science, véracité et douceur, il saute aux yeux, que les deux systèmes sont étroitement apparentés. Au sujet de ces vertus, il est expressément remarqué qu'elles doivent être pratiquées par les brahmanes dans les quatre périodes de la vie, et que les brahmanes qui comprennent ces vertus et qui, après les avoir comprises, les pratiquent, arrivent au degré suprême (*paramâ gati*). Comme *paramâ gati* et *pâramitâ* sont des expressions grammaticalement très étroitement apparentées, il est probable que la concordance des termes n'est pas due au hasard.

L'aperçu le plus complet des devoirs moraux — dans le sens le plus large — pour de simples laïques, se trouve dans un écrit intitulé l'Enseignement à Sigâla, dont il existe une rédaction double, l'une septentrionale, l'autre méridionale. De la première, nous ne connaissons qu'une partie par une traduction [2] ; en voici le contenu :

« Un jour, le Buddha séjournait sur le mont Kukkuṭa. A cette époque, il y avait un jeune homme de bonne maison,
432 nommé Sigâla *, qui s'était levé de grand matin pour arranger ses cheveux, se baigner et mettre ses plus beaux habits. Ainsi paré, il se dirigea vers l'Est et se courba quatre fois vers la terre ; puis, il fit la même chose, le visage tourné vers

1. *Manu*, VI, 92.
2. De Beal, dans son ouvrage *Buddhist Tripiṭaka*, 112.

le Sud ; puis, il se tourna vers l'Ouest et le Nord, se courbant chaque fois jusqu'à quatre fois vers la terre ; puis il regarda vers le zénith, en saluant quatre fois de la tête, puis il regarda vers le nadir, en faisant toujours les mêmes salutations. Le Buddha, qui était justement en train de parcourir le pays pour mendier sa nourriture, vit à quelque distance le jeune Sigâla faire ses dévotions. Immédiatement, il dirigea ses pas vers sa maison, et lui demanda quelle était la religion qui prescrivait ces six cérémonies ; Sigâla répondit : « Mon père, pendant sa vie, m'a enseigné à faire ainsi, sans me dire pourquoi je devais le faire ; maintenant qu'il est mort, je n'ai pas le droit de négliger ou d'oublier ses préceptes ».

« Le Buddha dit : « Votre père vous a appris à faire vos dévotions, mais sans vous prosterner corporellement ». Immédiatement, Sigâla tomba aux pieds du Buddha [1], et le supplia de lui expliquer cette adoration spirituelle dont il parlait. Le Seigneur dit alors : « Écoute et prends à cœur ce que je vais te dire ». Le jeune homme garda un silence respectueux et le Maître commença : « Si quelqu'un observe fidèlement les quatre commandements moraux, il sera honoré en ce monde et après sa mort, il sera admis au Ciel. Le premier commandement est : ne rien tuer qui ait vie ; le second : ne pas voler ; le troisième : ne pas commettre d'adultère ; le quatrième : ne pas mentir. Dès que le cœur cède aux mauvais désirs, à l'avarice, à la vanité, à la colère et à la sottise, ces mauvais instincts, faute de l'attention nécessaire pour les dompter, augmenteront journellement, et le bon renom de l'homme qui se laisse dominer par eux décroîtra comme la lune décroissante. Mais s'il a le pouvoir de se maîtriser à cet égard, son bon renom augmentera comme la lune croissante, * jusqu'au jour où elle est pleine. » 433

1. Trait caractéristique : devant le Buddha, Sigâla se courbe dans la poussière, juste au moment où l'on vient de lui dire que des « prostrations » corporelles sont inutiles ou même blâmables.

Puis le Buddha dit : « Il y a six habitudes qui ont pour conséquence une diminution des biens de quelqu'un : 1. l'ivrognerie; 2. le jeu ; 3. dormir pendant le jour et veiller la nuit; 4. distribuer et accepter des invitations à des fêtes ; 5. la fréquentation de mauvaises compagnies; 6. l'orgueil et l'admiration de soi-même. Quelqu'un qui commet les quatre péchés nommés en premier lieu et qui est affecté des défauts nommés ensuite n'acquerra jamais un bon renom, ses biens seront journellement gaspillés et se perdront. » — Et quelles sont les six prosternations dont nous parlons? Le Buddha[1] dit : « Il y a quatre sortes de mauvaise compagnie : 1. l'homme qui vous hait intérieurement, mais qui vous montre extérieurement son amitié ; 2. l'homme qui dit du bien de vous quand vous êtes là et qui vous calomnie derrière votre dos ; 3. l'homme qui, dans un moment d'adversité, quand les gens sont présents, se montre affligé à votre sujet, mais qui s'en réjouit et jubile dès que vous avez le dos tourné ; 4. l'homme qui se conduit extérieurement comme s'il était de votre famille, mais qui intérieurement est plein de haine et de ruse. »

« Il y a aussi quatre sortes de véritable amitié : 1. quand quelqu'un vous gronde extérieurement, mais vous aime intérieurement et veut votre bien ; 2. quand quelqu'un, en votre présence, montre vos fautes, mais en votre absence parle seulement de vos vertus ; 3. quand quelqu'un, durant la maladie de son ami, cesse toutes ses occupations, préoccupé de la convalescence du malade ; 4. quand quelqu'un ne méprise ni n'évite son ami tombé dans la pauvreté, mais s'efforce sérieusement de le retirer de sa misère. Il y a en outre quatre sortes de mauvaise amitié : 1. quand, reculant devant la difficulté d'exhorter quelqu'un à mener une vie vertueuse, on lui fait visiter, sans le réprimander, de la mauvaise com-

1. L'ordre des idées semble ici troublé, soit dans la traduction, soit dans le texte.

pagnie ; 2. quand on exhorte quelqu'un à éviter la société d'un jeune viveur, mais qu'on le laisse boire tranquillement en compagnie d'un vieux débauché ; 3. quand on apprend à quelqu'un à gaspiller de l'argent ; 4. quand on apprend à quelqu'un à regarder ses inférieurs avec mépris ».

* La rédaction méridionale de l'enseignement à Sigâla 434
nous est connue en entier[1] ; nous donnons ici le contenu principal :

Le maître séjournait dans le Bois de bambous, près de Râjagṛha, et pendant sa tournée habituelle pour mendier sa nourriture, il vit le maître de maison, Sigâla, qui, les cheveux épars, les habits mouillés et les mains jointes faisait des révérences aux quatre points cardinaux, au zenith et au nadir. Le Maître lui ayant demandé pourquoi il faisait ainsi, Sigâla répondit que c'était parce qu'il honorait, vénérait et croyait saintes les paroles de son père. Le Maître, comprenant bien que Sigâla agissait ainsi afin de détourner le malheur qui pouvait lui survenir de chacune des six directions, lui montra que la meilleure manière de se garantir consistait dans l'accomplissement de bonnes actions envers les hommes qui l'entouraient, envers ses père et mère comme étant l'Orient, envers ses maîtres comme étant le Midi, envers sa femme et ses enfants comme étant l'Occident, envers ses amis et parents comme étant le Nord, envers les ascètes et brahmanes comme étant le zénith, et envers ses valets et serviteurs comme étant le nadir. Après une description de la véritable amitié, suit une énumération des devoirs que les hommes doivent observer les uns à l'égard des autres. L'énumération est distribuée dans les six rubriques mentionnées ci-dessus, dont chacune contient 2 × 5 commandements.

1. Le texte est dans Grimblot, *Sept Suttas pâlis* ; on trouve une traduction de Childers dans la *Contemporary Review*, février 1876 ; aussi dans Rhys Davids, *Buddhism*, 143.

## I. — Parents et enfants.

Ceux qui ont des enfants doivent :

1. Les retenir du mal ;
2. Les élever dans le bien ;
3. Les faire instruire ;
4. Les marier ;
5. Leur laisser un héritage.

L'enfant doit penser ainsi :

435 1. J'entretiendrai ceux qui m'ont entretenu ; •
2. J'accomplirai les devoirs de famille qui m'incombent ;
3. Je conserverai leurs biens ;
4. Je me rendrai digne d'être leur héritier ;
5. Quand ils seront décédés, j'honorerai leur mémoire.

## II. — Élèves et maîtres.

L'élève doit honorer ses maîtres :

1. En se levant en leur présence ;
2. En les servant ;
3. En leur obéissant ;
4. En subvenant à leurs besoins ;
5. En écoutant attentivement leurs leçons.

Le maître doit montrer son affection à ses élèves :

1. En les élevant en tout ce qui est bien ;
2. En leur apprenant à être attentifs ;
3. En leur enseignant le savoir et la connaissance ;
4. En les louant auprès de leurs amis et camarades ;
5. En les préservant des dangers.

### III. — Mari et femme.

Le mari doit aimer sa femme :
1. En la traitant avec considération ;
2. En la traitant avec amabilité ;
3. En lui étant fidèle ;
4. En ayant soin qu'elle soit honorée par d'autres ;
5. En lui donnant les vêtements et bijoux dont elle a besoin [1].

La femme doit montrer son affection à son mari :
1. Elle fait que le ménage reste en ordre ;
2. Elle est hospitalière à l'égard des parents et des amis ;
3. Elle est chaste ; * 436
4. Elle est une ménagère économe ;
5. Elle montre de l'habileté et du zèle dans tout ce qu'elle a à faire [1].

### IV. — Amis et compagnons.

Un homme comme il faut doit rendre service à ses amis :
1. En leur faisant des cadeaux ;
2. En leur adressant des paroles aimables ;
3. En soignant leurs intérêts ;
4. En vivant avec eux sur un pied d'égalité ;
5. En partageant ses gains avec eux.

Et ses amis lui doivent montrer leur attachement :
1. En veillant sur lui quand il n'est pas sur ses gardes ;
2. En veillant sur ses biens quand il est téméraire ;

1. On trouve des préceptes à peu près identiques dans Manu, III, 59 et Yajñavalkya, I, 82.

1. Manu, V, 150, revient au même pour le fond ; comparer en outre, IX, 101 : « Ne pas commettre d'infraction l'un envers l'autre jusqu'à l'heure de la mort, c'est là en abrégé tout le devoir du mari et de la femme », et la large maxime, v. 45, que l'homme, la femme et l'enfant sont uns.

3. En lui ménageant un refuge en cas de danger;
4. En lui restant fidèle dans la mauvaise fortune;
5. En donnant des preuves d'amitié à sa famille.

### V. — Maitres et serviteurs.

Le maître doit avoir souci du bien-être de ses serviteurs :
1. En leur donnant de l'ouvrage proportionné à leurs forces;
2. En leur donnant de la nourriture et un salaire convenables;
3. En les soignant en temps de maladie;
4. En partageant avec eux ses friandises;
5. En leur donnant de temps en temps un jour de congé.

Les serviteurs montrent leur attachement à leur maître :
1. Ils se lèvent avant lui;
2. Ils se couchent après lui;
437 3. Ils se contentent de ce qu'on leur donne; *
4. Ils travaillent allègrement et bien;
5. Ils lui parlent avec respect.

### VI. — Laïques et religieux.

Un honnête homme rend des services aux ascètes et aux brahmanes :
1. Par affection en actes;
2. Par affection en paroles;
3. Par affection en pensées;
4. En les accueillant volontiers;
5. En subvenant à leurs besoins temporels.

Et ils lui prouvent leur affection :
1. En le détournant du vice;
2. En l'exhortant à la vertu;
3. En nourrissant à son égard des sentiments d'amitié;
4. En lui donnant l'enseignement religieux;

5. En résolvant ses doutes ;
6. En lui montrant le chemin qui mène à la béatitude.

Après cette liste, vient la conclusion du sermon : « En agissant ainsi, on s'assurera la paix et la sécurité dans les six points de l'espace. Celui qui honore ces six points, sera apte à accomplir les devoirs d'un maître de maison, et aura de la considération. Libéralité, politesse, amabilité et désintéressement : ces vertus sont pour la société ce qu'est l'esse pour la roue d'un char. » — A la suite de ce sermon, Sigâla se convertit et fut admis comme laïque croyant.

Dans la liste donnée ci-dessus on reconnaît facilement une anthologie de préceptes, qui sont admis, non seulement dans l'Inde, mais dans toute société qui n'est pas tout à fait barbare. Ce qui fait la valeur de la liste, ce n'est pas tant son contenu, que le choix intelligent des préceptes essentiels, le soin avec lequel on a écarté tout ce qui est superflu, ce qui ne pourrait servir qu'à certaines sectes ou classes de la société. Le but principal du sermon est de prouver que les
cérémonies extérieures * ne signifient rien, qu'il ne s'agit 438
que de se conduire dans la vie, dans toutes les relations de l'existence, d'une façon irréprochable.

Pour ce qui est des préceptes moraux en vers, qui s'adressent plutôt au cœur qu'à l'intelligence, on peut dire qu'on les trouve assez fréquemment dans les écritures sacrées des Bouddhistes. Ces sentences versifiées se distinguent de la masse immense de la poésie gnomique des Hindous, moins par le contenu que par un choix intelligent de ce qui peut être utile au public, de ce qui a la tendance la plus générale. Même dans les cas où les sentences ont une teinte ecclésiastique prononcée, un non-croyant peut les lire avec édification. Que le lecteur juge lui-même si cette appréciation n'est pas applicable aux strophes qui suivent [1] :

1. *Maṅgala-Sutta* dans *Khuddaka-Pâṭha*, publié par Childers dans *Journal royal Asiatic Society*, IV, 2 (nouvelle série) avec traduction. Comp. Rhys Davids, *Buddhism*, 127.

Ne pas servir les sots,
Mais bien servir les sages,
Honorer celui qui est honorable :
C'est la plus grande bénédiction [2].

Demeurer dans un pays agréable,
Avoir fait de bonnes œuvres dans une existence antérieure,
Vouloir intérieurement le droit :
C'est la plus grande bénédiction.

Posséder le savoir et l'art,
Être bien instruit dans la discipline
Et dans la parole éloquente :
C'est la plus grande bénédiction.

Honorer père et père,
Entretenir femme et enfant,
Exercer une profession pacifique :
C'est la plus grande bénédiction.

Être généreux et marcher dans la voie de la justice,
Avoir soin de ses proches,
Agir d'une façon irréprochable :
439 C'est la plus grande bénédiction. *

Haïr le péché et l'éviter,
Et s'abstenir de liqueurs fortes,
Et être zélé pour remplir ses devoirs :
C'est la plus grande bénédiction.

Être patient et aimable,
Rechercher la société des ascètes,
Parler à propos de la religion :
C'est la plus grande bénédiction.

Mener une vie austère et chaste,
Pénétrer les (quatre) grandes vérités,
Et réaliser le Nirvâṇa :
C'est la plus grande bénédiction.

2. Nous dirions : apporte une grande bénédiction.

Une âme qui n'est pas ébranlée
Par les vicissitudes de cette vie ;
Qui reste sans souci, calme et tranquille :
C'est la plus grande bénédiction.

Ceux qui font ces choses,
Sont invincibles de tous côtés,
Marchent partout en sûreté :
A eux est la plus grande bénédiction.

Le recueil de cantiques édifiants, auquel nous avons emprunté ce qui précède, contient aussi un hymne en l'honneur du Trésor de la vertu. Il est vrai que ce morceau porte évidemment des traces d'une origine anté-bouddhique, ou, si l'on veut, non-bouddhique, mais il fait partie du canon, a reçu l'estampille de l'Église, et peut donc être considéré comme une des manifestations de la conscience morale telle qu'elle vit dans la communauté. La Congrégation, au moins dans son premier âge, était libérale, et prenait en considération les besoins divers, les affections diverses des hommes. Sa morale est par conséquent multiple [1], * calculée en vue, tan- 440
tôt de ceux qui ont reçu un enseignement philosophique, tantôt des ignorants et des simples d'esprit; tantôt démonstrative, tantôt exhortante.

Voici le contenu du Trésor de la vertu [1] :

1. Un homme enterre un trésor dans un puits profond, croyant que ce trésor lui sera utile, le cas échéant.

2. Pour le cas où l'on serait accusé devant le tribunal royal, ou tourmenté par des brigands, ou pour se libérer de dettes, en des temps de misère et de désastres, — pour de

1. Plus fortement encore, trop fortement peut-être, s'exprime Vassilief, *Buddh.* 17, quand il dit : « Si nous considérons plus exactement les opinions qui distinguent les différents adhérents du Bouddhisme ancien, nous remarquons qu'elles divergent beaucoup, qu'elles sont même hostiles les unes aux autres. S'ils ont le droit de se nommer Bouddhistes, ils l'empruntent presque exclusivement au fait qu'ils reconnaissent les mêmes lois générales. »

1. *Khuddaka Pâṭha*, VIII, ouvr. cité.

telles raisons on a l'habitude, dans le monde, de mettre à côté ce qu'on appelle un trésor.

3. Mais tout ce trésor, si bien mis de côté dans un puits profond, ne sert cependant à rien.

4. Le trésor disparaît de l'endroit, ou l'on ne sait plus bien où il est enterré, ou bien il est enlevé par des Nâgas, ou volé par des Lutins.

5. Ou bien des cohéritiers envieux le déterrent sans qu'on s'en aperçoive. Quand le bonheur est parti, tout cela disparaît.

6. (Mais celui) qui, homme ou femme, grâce à sa bienfaisance, à sa moralité, à sa modération, à sa maîtrise de soi-même, possède un trésor, bien gardé,

7. Dans [2] le sanctuaire ou dans la Congrégation, dans sa personne-même ou dans ses hôtes, dans le père ou la mère ou le frère aîné,

8. Ce trésor bien gardé ne peut être enlevé, est durable, et en quittant tout ce qui est périssable, on le prend avec soi [3].

9. C'est un trésor qu'on ne partage avec nul autre, qu'aucun voleur n'emporte. Que celui qui est sage fasse de bonnes œuvres : c'est le seul trésor qui reste.

10. Ce trésor donne aux dieux et aux hommes tout ce qu'ils souhaitent; quoi qu'ils puissent désirer, par ce trésor ils l'obtiennent.

441 * 11. Un bon teint du visage, une bonne voix, une bonne tournure et la beauté corporelle, la domination et le succès, tout cela peut être obtenu par ce trésor.

12. La domination d'un territoire, la maîtrise, la jouissance désirable de la domination suprême, même la domination

2. Dans l'original le mot pour « bien gardé » signifie en même temps « bien dépensé », et dans ce sens il demanderait comme complément dans notre traduction « en faveur de » ou quelque chose de semblable. Pour ne pas sortir de l'allégorie, nous avons traduit *dans*.

3. C'est la maxime indienne bien connue « que la vertu suit l'homme après la mort ».

sur les dieux dans le royaume céleste, tout cela peut être obtenu par ce trésor.

13. Aussi bien la fortune dans le monde des humains que la joie dans le royaume des Dieux et la possession du Nirvâṇa, tout cela peut être obtenu par ce trésor.

14. La sagesse, la délivrance, la puissance sur la nature, tout peut être obtenu grâce à ce trésor, par celui, bien entendu, qui travaille selon la règle, en vue du bonheur de ses amis [1].

15. Les dons d'un Arhat, (les huit) sortes d'émancipation, les perfections d'un Disciple, la dignité de Pratyekabuddha, le degré de Buddha, tout cela peut être obtenu par lui.

16. Tellement magnifique est cette possession de mérite (acquis) par de bonnes œuvres. C'est pourquoi des hommes intelligents et savants louent l'accomplissement de bonnes œuvres.

---

Considéré dans son ensemble, la morale bouddhique se montre comme une purification et une simplification de la morale brahmanique, sans que pour cela elle en ait attaqué les principes fondamentaux, ou abandonné la distinction entre la vie supérieure et spirituelle, et la vie inférieure et mondaine. Aucune des deux n'est libre de formalisme, loin de là, mais toutes les deux connaissent quelque chose de mieux. Car aucune des deux ne méconnaît que les actions n'ont de la valeur morale que quand elles sont accomplies dans une intention pure, au bon endroit et au bon moment. Les deux systèmes insistent également sur la suppression de l'égoïsme et sur le réfrènement de la sensualité, afin qu'on
ne succombe pas aux attaques imprévues du Malin*; les 442

1. Ce verset est certainement corrompu; il est question du bonheur qu'on obtient en pratiquant le *yoga*. Peut-être faut-il lire *nimitta* au lieu de *mitta*; « par celui qui s'exerce selon la règle pour obtenir le signe » (lors de l'exercice des Karmasthânas; comp. p. 394).

deux veulent qu'on s'efforce de préserver la pureté de l'âme et de ne ressentir que des sentiments nobles et saints, afin de conserver ainsi l'amour du bien. Les sentiments qu'il s'agit de développer avant tout sont : la bienveillance, la pitié, la sympathie joyeuse et l'équanimité.

Le fond de la morale sociale des Indiens est exprimé quelque part [1] en des paroles qui correspondent entièrement à notre précepte : « Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas aux autres ». Les voici :

« Une action que nul ne voudrait qu'on la lui fît, qu'il ne la fasse pas à l'égard des autres ».

Dans le même passage on exprime la même règle de conduite sous forme positive : « Tout ce qu'on désire pour soi-même, qu'on le sente aussi à l'égard des autres ».

L'idée que le bien et le mal affectent nos semblables de la même façon que nous-mêmes, doit nous pousser à traiter charitablement toutes les créatures. C'est pourquoi le poète indien dit :

« Les bons montrent de l'amour envers toutes les créatures, vu que celles-ci leur ressemblent à eux-mêmes ».

Dans aucune secte indienne, celle des Jainas exceptée, le sentiment de compassion envers toutes les créatures n'est si saillant que dans le Bouddhisme, de sorte que les Indiens eux-mêmes l'appellent la religion de la miséricorde [2]. En effet, si la vie est un malheur et rien qu'un malheur ; si tous les vivants sont à plaindre, alors le sentiment dominant de celui qui pâtit en même temps que les autres doit être la compassion, et, chez tout homme qui n'est pas entièrement

1. *Mahâ-bhârata*, XII, 259, 20.

2. Par exemple Bâṇa, *Harshacarita*, 212. Dans le *Gîta-Govinda*, 1, 10 et 13, Hari (Kṛshṇa) est célébré comme ayant propagé la miséricorde dans sa neuvième apparition sous forme de Buddha. Il s'ensuit que la miséricorde est considérée comme la qualité essentielle du fils des Çâkyas. Dans le *Harshacarita*, on dépeint la doctrine des Jainas comme « auxiliatrice, prête à faire le bien à tous ».

corrompu, doit naître d'elle-même la tendance à adoucir la souffrance du prochain. Plus une personne est développée, plus elle subira cette tendance, et c'est pour cela que ceux qui ont atteint le plus haut degré de développement, * c'est-à- 443
dire les Buddhas [1], s'apitoyent tellement sur les êtres, qu'ils prennent la résolution de les délivrer de la souffrance et de la douleur.

La conception mélancolique du monde, telle qu'on la trouve dans le Bouddhisme, n'est pas basée, comme on l'a parfois cru en Europe, sur l'observation de l'état, supposé misérable, des classes populaires; c'est un pessimisme philosophique [2]. La vie est misérable : voilà une vérité proclamée par toutes les doctrines de salut prêchées dans l'Inde [3]; mais bien loin que, dans ces systèmes, les pauvres et peu fortunés soient les plus misérables, ils doivent être considérés comme moins malheureux que les riches et ceux qui sont bénis de bien temporels, puisque, pour ces derniers, il est plus difficile que pour les premiers de se priver de jouissances et de vaincre l'attachement à la vie. La pauvreté est la première condition requise pour se délivrer de cet attachement fatal, et c'est justement pour cette raison que celui qui recherche son salut quitte ses biens et tout ce qu'il possède, afin de choisir volontairement la pauvreté et la misère. Il n'y a aucune preuve que la doctrine du Maître ait été destinée en premier lieu ou surtout aux classes inférieures [4]. Au contraire, déjà les écrits les plus anciens, et aussi la légende, nous introduisent toujours dans la bonne compagnie; conti-

1. Bien entendu avant qu'ils ne soient Buddhas.

2. La forme, au moins, de ce pessimisme est philosophique. Nous ne nions pas qu'une conception mélancolique du monde soit un trait propre à la race indienne; mais certainement la maxime « tout est vanité », dans l'Inde aussi peu que dans l'Ecclésiaste, n'a pas été formulée par les membres peu fortunés de la société.

3. La seule exception est la doctrine des Lokâyatikas, ou matérialistes épicuriens de l'Inde.

4. Aussi peu que de nos jours la philosophie de Schopenhauer, par exemple.

nuellement il est question de jeunes gens de bonne famille ; c'est à eux qu'on adresse la parole, et nous voyons que la doctrine trouve ses principaux partisans et protecteurs parmi la bourgeoisie aisée et les princes du florissant pays de Magadha. L'esprit de l'Église a quelque chose de profondément honnête, de décent, de pratique, de plus ou moins prosaïque, de libéral, de modéré — qualités qui sont justement celles par lesquelles les classes moyennes se distinguent du peuple. En outre, les nombreux couvents et sanctuaires, qui s'élevèrent
444 dans tous les pays où l'Ordre a fleuri, * prouvent surabondamment que les fidèles ne se recrutaient pas de préférence dans les rangs des miséreux et des opprimés.

Il ne faut pas conclure de tout ceci que la Congrégation ait repoussé les gens du commun ; au contraire, elle s'ouvrait à tous, sauf les exceptions inévitables [1] ; comme laïque, nul n'était exclu. La différence de caste perdit toute consécration religieuse, et ne garda qu'une signification sociale [2]. L'Église est une société bâtie sur de tout autres fondements que la société ordinaire ; le lien qui en unit les membres est spirituel, et ne dépend pas du hasard de la naissance.

L'esprit libéral du Bouddhisme a renversé, autant que peut

1. A savoir : des esclaves, des soldats, des gens maladifs et mal conformés. Le fait que même des Parias pouvaient entrer en religion, est prouvé par l'histoire de la jeune fille Paria et d'Ânanda, donnée par Burnouf, *Introd.* 205. Cependant, ce n'est pas chez les Bouddhistes qu'on trouve la plus belle glorification de la valeur *morale* des Parias, mais dans l'œuvre d'un poète çivaïte, la *Mṛcchakaṭikâ*.

2. Voici ce que dit à ce sujet Burnouf, *Intr.* 210 : « Quant à la distinction des castes, elle était aux yeux de Çâkyamuni un accident de l'existence de l'homme ici-bas, accident qu'il reconnaissait mais qui ne pouvait l'arrêter. Voilà pourquoi les castes paraissent dans tous les Sûtras et dans toutes les légendes que j'ai lues, comme un fait établi, contre lequel Çâkya ne fait pas une seule objection politique ». Ceci reste vrai, bien que l'Assalâyana-Sutta représente le Buddha s'attaquant aux Brahmanes, parce que ceux-ci se considèrent comme la seule caste pure, les seuls fils légitimes de Brahma. Comme les Brahmanes n'ont jamais dit cela, et que dans le Sutta mention est faite des Grecs, il est impossible que le fondateur de l'Ordre ait lui-même prononcé ce discours.

le faire une religion, les barrières qui séparent les nations et les races ; il a agi dans ce sens tout autant que les deux religions universelles qui ont paru plus tard. A cet égard, il se distingue favorablement de l'Hindouïsme postérieur et est resté fidèle aux principes plus élevés des anciens Indiens. A une époque ancienne, les brahmanes ont propagé leur religion, leurs mœurs et leurs institutions parmi des peuples d'une autre race et d'une autre langue, d'abord parmi les Dravidas du Dekkhan, puis dans certaines parties de l'Inde transgangétique, et enfin dans l'Archipel Indien [3]. * Ce zèle 445
s'est depuis longtemps éteint ; l'Hindou est devenu de plus en plus formaliste, s'est de plus en plus efforcé de se distinguer des barbares par toutes sortes d'usages puérils ; il ne sait même plus qu'il y a eu parmi ses ancêtres tant de marins hardis et de pionniers de la civilisation dans des pays d'outre mer. Pour ce qui est de l'intolérance religieuse, les Hindous en sont aussi libres que n'importe quel peuple, mais leur exclusivisme social est si grand, que leur tolérance ne peut produire les fruits désirés, ne les amène pas à fraterniser avec leurs semblables originaires d'un autre pays. Les Bouddhistes sont à peu près aussi tolérants [1] que les Hindous, mais infiniment moins étroits dans leurs idées sociales ; ils se meuvent plus librement parmi les étrangers et, dès l'origine, ou du moins dès l'époque du règne d'Açoka, sous

3. Le pèlerin chinois Fa-Hian, en retournant en Chine, après son voyage dans l'Inde, vers 413 après J.-C., trouva peu ou point de Bouddhistes à Java. Plus tard, ils y doivent avoir été plus nombreux, comme on peut le conclure des ruines de constructions magnifiques. La majorité de la population a été çivaïte — comme elle l'est encore dans l'île de Bali. La plus ancienne civilisation hindoue sur la côte orientale de Bornéo, dans le Koutei, était purement brahmanique.

1. Sauf à l'égard des Jainas, qu'ils haïssaient d'une haine féroce, et qui sont représentés, déjà dans les écrits les plus anciens, comme d'abominables hérétiques et des êtres moralement corrompus. C'est, du reste, un phénomène journalier qu'on est plus facilement tolérant envers ceux avec qui l'on a peu d'idées en commun qu'envers ceux dont on n'est séparé que par une différence d'opinion insignifiante.

lequel ils envoyèrent pour la première fois des missionnaires vers l'étranger, ils ont montré une plus grande souplesse que les Aryas païens. Les idées purement humaines ont trouvé dans la littérature païenne, ou, si l'on veut, brahmanique, les Upanishads en tête, une expression qui, pour la sublimité, la noblesse et la beauté de l'expression, n'est inférieure à aucune autre, mais les idées larges y sont tellement entremêlées de toutes sortes d'idées nationales et étroites, qu'on se demande toujours avec stupéfaction comment tant de choses insignifiantes et même laides étaient tolérées à côté de tant de beautés. Bien que la littérature édifiante de l'Église soit entachée jusqu'à un certain point des mêmes défauts, la tendance purement morale y ressort beaucoup plus clairement[2].

Avec tout son libéralisme, l'Église n'échappe pas au re-
446 proche d'étroitesse. * Dans sa façon de concevoir le caractère de la femme, elle manifeste une malveillance, qui jette une lumière remarquable sur ce que les saints terrestres entendent par philanthropie et bienveillance. C'est l'Infaillible en personne qui a dit que « les femmes sont mauvaises », et c'est de lui qu'on a conservé, au sujet de la corruption du sexe féminin une maxime en vers, qui serait mieux placée dans la bouche d'un mari trompé parlant dans une nouvelle du Pañcatantra ou du Décaméron, que dans celle du très aimable et très saint Tathâgata. Il dit littéralement ceci :

« *Toute* femme, si elle en a seulement l'occasion, ou si elle rencontre l'endroit convenable ou le séducteur convenable, péchera, au besoin avec un homme contrefait [1], faute de mieux ».

2. Une bonne partie de ce qui est dit ici au sujet de l'esprit de la nouvelle religion comparée à l'ancienne s'applique également au Jainisme, dont les mérites et la signification pour l'Inde n'ont commencé à être mis en lumière que dans les dernières années.

1. Allusion à l'histoire véridique de la reine Kinnarâ, qui s'échappa en se-

Dans une des conversations du roi Milinda avec le vénérable Nâgasena [2], le premier déclara ne pouvoir accorder la maxime de l'Infaillible avec l'histoire bien connue d'une certaine Amarâ, femme de Mahaushadha, qui, bien que son mari fût absent et qu'elle se trouvât dans la solitude, résista à la séduction la plus forte. Avec le plus grand sang-froid et non sans une certaine naïveté (naïveté peu aimable, il faut le dire) Nâgasena assura qu'Amarâ eût certainement commis le péché, si elle avait trouvé l'occasion favorable, ou si elle avait été absolument sûre du secret, ou si elle avait été invitée par l'homme convenable [3]. Mais elle ne jugea pas l'occasion favorable, soit qu'elle craignît la honte dans ce monde. l'enfer dans l'autre, soit qu'elle comprît que le mal porte des fruits amers, parce qu'elle ne voulait pas abandonner son mari, respectait son seigneur, honorait la vertu (ou : le devoir), abhorrait ce qui est ignoble, et ne voulait pas rompre sa promesse (de fidélité). Elle ne commit pas le péché parce qu'elle ne pouvait trouver d'endroit secret ; en effet, * même 447
si elle avait pu trouver un endroit où elle eût été cachée aux yeux des hommes, des êtres autres que des hommes eussent pu la voir, ou encore des moines qui, grâce à leurs dons surnaturels, peuvent pénétrer les pensées d'un autre ; ou des êtres divins qui connaissent les pensées d'autrui ; en tout cas elle n'eût pu cacher à elle-même ses propres péchés et les suites qu'ils auraient pu avoir. En outre, elle se garda bien de pécher parce qu'elle ne trouvait pas de séducteur approprié, son propre mari, Mahaushadha, étant doué des vingt-huit bonnes qualités. Or, comme Amarâ ne trouvait dans aucune autre personne un séducteur capable de la charmer, elle ne pécha pas.

cret de la chambre où dormait son royal époux, et pécha avec un homme auquel on avait coupé les pieds et les mains et qui était en outre horriblement laid.

2. *Mil. P.*, 205.

3. C'est-à-dire : elle aurait péché *si* elle avait péché.

Cette démonstration du Père de l'Église nous permet — si nous savons y voir clair — de jeter un regard dans l'*intérieur* de la morale bouddhique; les préceptes résumés précédemment n'étaient que l'écorce. Voyons maintenant ce qui est au fond de ces beaux dehors. Une certaine femme, dans des circonstances où mainte autre eût failli, ne manque pas à ses devoirs. Au lieu d'admettre qu'*elle*, au moins, est une honnête femme, on maintient qu'elle ne constitue nullement une exception à la corruption générale de tout le sexe féminin. Parmi les motifs qui l'empêchèrent de faire le mal, on nomme son respect de la vertu, son sentiment du devoir. Pour le Bouddhiste, ne pas pécher par sentiment du devoir et ne pas pécher par ce que, par hasard, on ne trouve pas l'occasion propice, cela revient au même. Une autre raison, pourquoi Amarâ évite le péché est qu'elle sait qu'elle ne pourrait cacher le péché commis à sa conscience. Plutôt que de reconnaître qu'on puisse trouver une seule femme vertueuse, on enseigne qu'aucune femme n'évite de faire le mal par des raisons de pure moralité.

Bien différent de l'Église, dont la morale classe le sentiment du devoir et l'obéissance à la voix de la conscience parmi les raisons d'opportunité, l'Indien païen met l'appel à la conscience au-dessus de tout le reste. Quand le juge
448 exhorte un témoin devant le tribunal *, à dire la vérité, il lui adresse, entre autres, ces paroles [1] : « Notre âme est notre propre témoin; notre âme est notre propre refuge. Ne méprisez donc pas votre propre conscience, le témoin le plus élevé de l'homme! Les criminels croient que nul ne les voit; mais les dieux les regardent et leur propre moi au fond de leur âme » [2].

1. Manu, VIII, 84.

2. Comparer Manu, XII, 118 : « Qu'on aie bien soin de tout considérer attentivement au fond de son âme, car celui qui agit ainsi ne désirera jamais l'injustice. Le fond de notre âme — voilà tous les dieux; tout est contenu dans notre âme ; c'est elle qui produit l'activité de tous les mortels. »

Si le fait de ne pas faire le mal par sentiment du devoir n'a pas de valeur morale, alors la différence entre le bien et le mal ne peut consister qu'en ceci, que certains actes sont qualifiés « bons » par l'Église et l'Infaillible, et certains autres comme « mauvais ». Comme la présence ou l'absence du sentiment du devoir est chose indifférente, on doit la considérer, en fin de compte, comme égale à *zéro*, ce qui simplifie extrêmement la morale, et la rend très facile à comprendre. Car ce qui reste maintenant est seulement la somme des bonnes actions d'un côté, des mauvaises de l'autre ; le premier tas est marqué de l'étiquette « vertu », le second de l'étiquette « vice ». Il y a donc vertu et vice, mais il ne peut être question de la vertu ou du vice d'une personne. Du reste, les personnes n'existent que comme des mots, des noms.

Le cynisme avec lequel les saints impeccables de la Congrégation parlent des femmes est une exagération de la sévérité déjà suffisamment exagérée avec laquelle elles sont jugées dans Manu [1]. Là on enseigne aux maris qu'ils doivent toujours avoir les femmes sous leur domination, vu que celles-ci, à cause de leur légèreté innée, s'écartent du droit chemin. Très âprement, mais si vaguement que cela ne veut rien dire, on déclare entre autres : « Elles ne regardent pas à la beauté, ne se soucient pas de l'âge; pourvu que ce soit un homme, elles l'acceptent. » Mais après avoir énuméré nombre de mauvais penchants et de mauvais traits de caractère des femmes, Manu finit par dire qu'elles sont la lumière de la maison, les déesses du bonheur de la demeure : * 449
« Bénies sont-elles, vénérables comme lumières de la maison ; entre « femmes » et « déesses du bonheur [2] dans la maison » il n'y a pas de distinction à faire ».

Le mariage est toléré par l'Église en tant qu'institution

1. IX, 1 ss.
2. *Striyaç, çriyaç ca geheshu.*

civile, et les devoirs mutuels des époux, tels que la société civile les exige, sont reconnus — *pro formâ*, car tout aspirant à la sainteté peut quitter femme et enfants, pourvu qu'il agisse ainsi pour sauver le monde. L'idée que le mariage pourrait bien être une meilleure école pour s'exercer dans la domination de soi-même, la bienveillance, et la suppression de l'égoïsme, que le vagabondage sur les grands chemins, la mendicité et la vie dans des couvents et des grottes, semble n'avoir jamais surgi dans la tête de ces gens; ou bien ils ont compris que le mariage exige *trop* de sacrifice.

Pour décrire la doctrine morale des fils de Buddha et en donner une idée superficielle il suffit de se servir des mots auxquels les Indiens païens, les Grecs, les Romains, aussi bien que les Israélites, les Chrétiens et les Musulmans, attachent la même ou à près la même signification. Pour pénétrer jusqu'à l'essence, il faut rapprocher les règles spéciales des principes fondamentaux du Dharma. Si nous faisons cela, nous nous apercevons que les termes que la morale bouddhique a empruntés à la langue ordinaire ne sont que des sons, dénués de signification. Prenons, par exemple, l'enfer et les peines infernales. Un lieu où le méchant est supplicié dans l'autre monde est chose possible, mais qu'un individu y soit supplicié après sa mort, est, d'après les principes des Bouddhistes eux-mêmes, une chose impossible; car toute individualité cesse d'exister après la mort, et un zéro ne saurait être puni. Pourquoi donc la Congrégation fait-elle usage d'une menace qui est absolument contraire à un de ses principes, principe qu'elle n'avoue pas à voix basse, mais qu'elle prêche sur les toits? L'explication la plus favorable est qu'elle voit, dans la menace du supplice, un motif utile. Utile à qui ou à quoi ? A la société en général, croyons-nous.

450 * Dans l'histoire d'Amarâ nous avons vu que le bien et le mal n'ont rien de commun avec le sentiment du devoir.

Nous pourrions pousser cet examen plus loin, mais cela

n'est pas nécessaire. Le lecteur, s'il veut, peut trouver dans les pages qui précèdent des données plus que suffisantes pour arriver à la conclusion que la morale des Bouddhistes, malgré la ressemblance extérieure, en paroles et en pratique, avec celle d'autres religions (païennes et non-païennes), possède des théories qui lui sont particulières.

Mais, quelque particulières que soient ces théories, la valeur relative des règles de conduite généralement reçues n'a pas été niée par l'Église. Elle les a adoptées et, qui plus est, par sa prédication et son instruction orale, elle a complété l'enseignement incomplet des devoirs moraux que peut donner la famille ; elle s'est même efforcée de s'emparer de tout l'enseignement. Dans son zèle pour éloigner les créatures du mauvais chemin, elle les a mises en garde avec d'autant plus de force contre le feu de l'Enfer, qu'elle a même chauffé à un degré de chaleur torride inconnu ailleurs. Nous avons vu, il est vrai, que le Buddha nie l'existence des enfers [1], mais dans un écrit certainement plus ancien [2], on l'introduit, parlant avec la plus grande onction du supplice infernal que Devadatta, l'abominable fomenteur de schismes, aurait à endurer pendant tout un kalpa [3]. On est donc involontairement amené à croire que l'Église, en ce qui concerne les enfers, avait deux systèmes, l'un destiné au grand public, l'autre aux initiés ; ou bien que les deux systèmes se sont formés en deux époques différentes [4]. Pour

1. Plus haut. p. 289.
2. *Cullavagga*, 7, 4, 7.
3. Il savait cela avec tant de précision à cause de sa sagesse supra-sensible. De même, l'admirable connaissance locale des enfers, qu'on rencontre dans les écrits des Bouddhistes, doit s'expliquer par la sagesse supra-sensible des Arhats.
4. Le second système ressemble d'une façon surprenante à ce qu'on lit dans un écrit brahmanique, le Brâhma-Purâṇa : « La vertu et le vice, la naissance et la mort, la distinction de la joie et de la douleur, des castes et des degrés de vie spirituelle, le séjour dans le ciel ou dans l'enfer, n'existent en aucune façon pour le véritable Purusha » (c'est-à-dire « personne, âme »).

le véritable fidèle, cela ne constitue naturellement pas une
451 contradiction, et l'on s'explique fort bien * qu'il n'y a rien à quoi l'Église attache autant de valeur qu'à la foi; même la vertu excellente de la bienfaisance, surtout à l'égard des moines, ne peut entrer en comparaison. Afin de mettre ceci en lumière, le Tathâgata [1] déclare que le fidèle qui, pendant des millions d'années a exercé les cinq Perfections de libéralité, moralité, patience, force d'esprit et méditation [2] a acquis moins de mérite que celui qui, ne fût-ce que par une seule pensée, a montré qu'il croyait au livre sacré Saddharma-Puṇḍarîka. Du reste, ce livre, comme le Tathâgata lui-même l'a proclamé de sa bouche infaillible [3], est le plus excellent de tous les Sûtras; il les dépasse tous, comme l'Océan dépasse les rivières, le Sumeru, les autres montagnes, et la lune, les étoiles.

On ne saurait faire un reproche à l'Église de ce qu'elle attache tant de valeur à la foi. L'homme ne peut vivre sans une foi quelconque, qu'elle soit religieuse, philosophique ou scientifique. La foi peut transporter des montagnes; elle est un des plus puissants mobiles de l'activité humaine, et dans le Bouddhisme elle a exercé une influence d'autant plus bienfaisante que la Congrégation avait discrédité d'autres motifs de bien *agir*, tels que le sentiment du devoir et la conscience. D'un côté l'Église a fait ce qu'elle a pu pour détourner l'homme de l'action; il était donc bon que de l'autre côté la foi, qui pousse à l'activité, servît de contrepoids.

C'est à l'esprit de douceur qui pénètre sa morale toute indienne que le Buddhisme doit certainement une bonne part de ses victoires, mais il n'eût pas conquis des peuples d'une autre race et de mœurs entièrement différentes de celles de l'Inde, si l'Église n'avait adopté un principe plus

1. *Lotus*, 202; comp. 212.
2. Burnouf, pass. cité, ajoute « sagesse », mais cela repose sur une leçon fautive.
3. *Lotus*, 248.

libéral que les partisans de l'ancienne religion. Lorsque les Âryas de l'Inde répandirent leur religion et leurs mœurs parmi les peuples non-ariens, ils montrèrent par cette activité même qu'ils comprenaient qu'il y a deux façons
d'être Ârya : par le sang et par l'esprit. * Mais ils crurent 452
nécessaire de transformer non-seulement la religion, mais aussi les institutions sociales des peuples qu'ils voulaient convertir. L'Église au contraire, dès le temps d'Açoka, a donné au principe de la fraternité humaine une application beaucoup plus large et plus libérale ; elle a propagé sa doctrine sans s'efforcer de transformer, d'après le modèle indien, la société de peuples complètement étrangers à l'Inde. L'application de ce principe méritait d'être couronnée de succès, et les résultats ont montré que l'Église avait bien vu [1].

1. Ceci n'est pas en contradiction avec ce que dit Rhys Davids, *B*. 150 : « It is probable, however, that the presence or absence of any particular belief had less to do with the spread of Buddhism, than the organisation of its Order. » Il est certain que l'organisation de l'Ordre, dont il est question ici, n'a pas peu contribué à la propagation de la doctrine.

FIN DU TOME I[er].

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME I

Pages.

pages.

## LIVRE DEUXIÈME



---

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie R. Marchessou, boulevard Carnot, 23.

